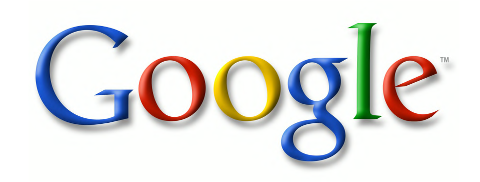
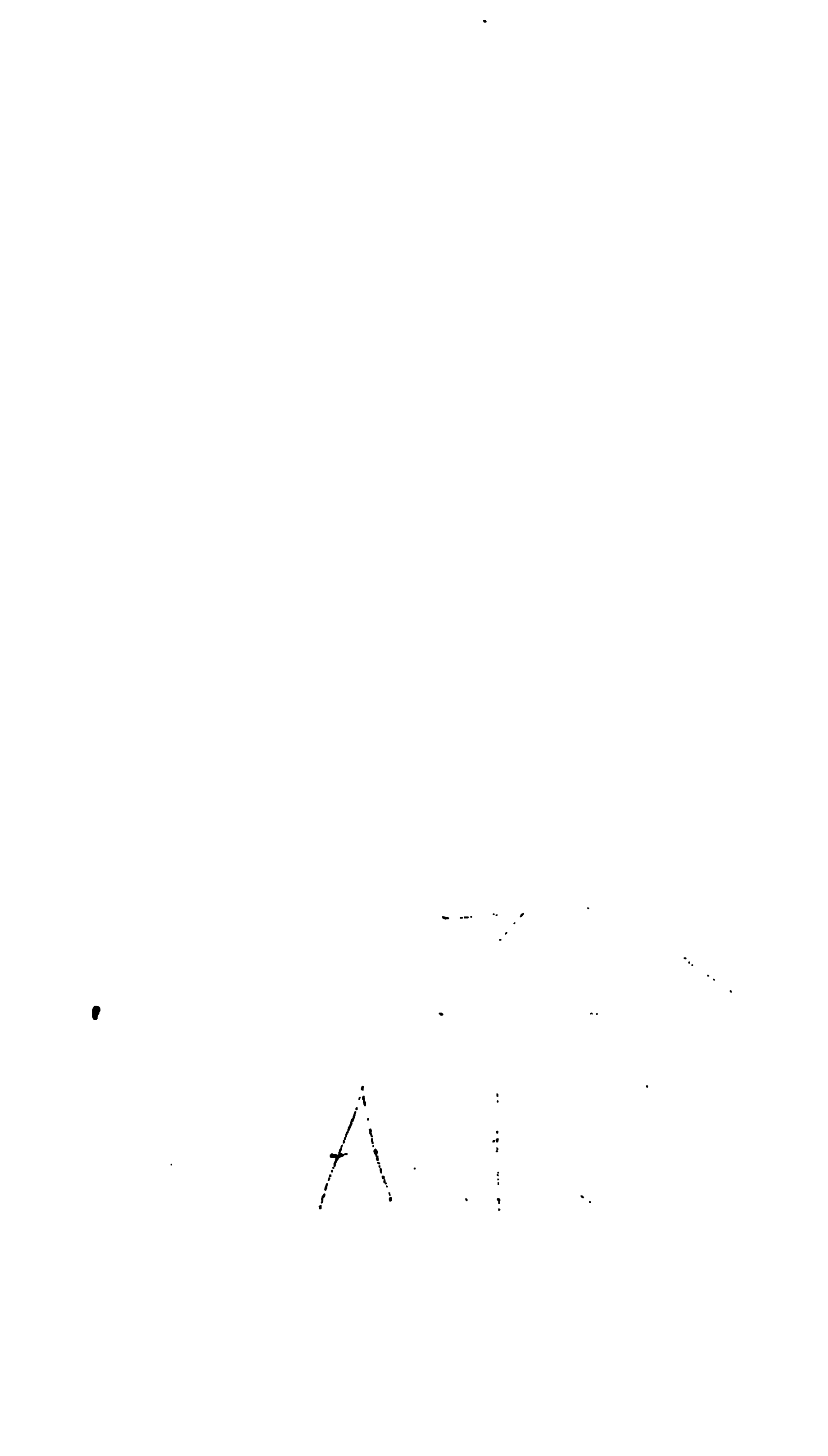




PL RESEARCH LIBRARIES
33 06823226 7





SAINT JUSTIN

PHILOSOPHE ET MARTYR

ESSAI DE CRITIQUE RELIGIEUSE.

DE

L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

AU IIe SIÈCLE

SAINT JUSTIN

PHILOSOPHE ET MARTYR

PAR

B. AUBÉ.



PARIS,

FIRMIN DIDOT frères & fils,
Rue Jacob, 56.

AUGUSTE DURAND,
Rue des Grès, 7.

ORLÉANS,
H. HERLUISON, rue Jeanne-d'Arc, 29.

1861


ASTOR LIBRARY
MAR
24
1893
NEW YORK

ERRATA.

Introduction, pag. LI, avant-dernière ligne : ni les *Antonius*... lisez : ni les *Antonins*.

Page 22, ligne 8 : Il s'en faut que la métaphysique chrétienne soit tout entière renfermée... ou même *en accepter*... lisez : ou même *en accepte*.

Page 22, ligne 15 : Il semble qu'il eût manqué un degré à l'échelle ascendante que saint Justin *a monté*... lisez : *a montée*.

Page 32, ligne 14 : que Justin était un de *ces* chefs... lisez : était un de *ses* chefs.

Page 33, ligne 9 : auquel succéda *en janvier 363*... lisez : *en janvier 163*.

Page 38, ligne 14 : peut-être donnée par lui *un peu hasard*... lisez : *un peu au hasard*.

Page 67, ligne 2 : l'expression... *ne ne peut*... lisez : *ne peut*.

Page 70, ligne 14 : Or, ce troisième consulat lui fut décerné en 140, et ce fut en 145 qu'il prit le *troisième*... lisez : qu'il prit le *quatrième*.

Page 83, ligne 24 : Faut-il dire que la chaîne des événements se *rompe*... lisez : se *rompt*...

Page 223, ligne 13 : Quant à l'oblation *du* pain et d'eau... lisez : *de* pain et d'eau.

Page 233, ligne 17 : l'impassibilité de l'être infini, qui répugne .. lisez : l'impassibilité de l'être infini qui répugne...

Page 319, ligne 3 : l'auteur de cette *satyre*... lisez : de cette *satire*.

Page 323, ligne 26 : sans être circonscrit en aucun, lieu... lisez : en aucun lieu.

AVANT-PROPOS.

Nous nous proposons d'étudier l'attitude que prit le christianisme au IIe siècle, en face de la persécution.

Pendant tout le premier siècle, en Palestine, en Asie, à Rome, les chrétiens n'opposèrent aux violences que la patience et la résignation. Jusque là, le christianisme ne s'était guère recruté que parmi les Juifs et dans les classes pauvres de la société païenne, parmi tous ceux que rebutait l'orgueil des philosophes, et qui, dans ces temps où les caractères

étaient abaissés par la servitude, les âmes énervées par la corruption et les derniers raffinements du luxe, avaient besoin d'espérances et de consolations.

Longtemps encore, c'est parmi les ignorants et les faibles qu'il gagnera des âmes. Cependant, au commencement du II[e] siècle, il fait des conquêtes plus utiles et, selon le monde, plus glorieuses. Il attache à sa cause des philosophes. Ceux-ci ne craignent pas de mettre au service de leur foi toutes les ressources de leur esprit. Ils osent alors élever la voix devant les empereurs, s'adresser au sénat, plaider la cause de la tolérance et de la liberté religieuse; ils demandent à l'éloquence, à la dialectique et à la philosophie des armes pour combattre les préjugés et les calomnies, se défendre contre l'oppression et convertir les indifférents. Jusqu'alors l'enseignement et la prédication avaient été l'affaire principale: les apôtres et les premiers missionnaires de l'Évangile se faisaient gloire d'ignorer les artifices de la sagesse humaine et de ne savoir que Jésus-Christ. Au II[e] siècle, le christianisme se réconcilie avec la science et la raison humaines. De

nobles esprits formés dans les écoles des philosophes, devenus chrétiens et restés en même temps philosophes, à la fois serviteurs du Christ et apôtres de la raison, se font ses avocats devant la philosophie profane et la société païenne qu'ils ont abandonnées. Ce sont les *Apologistes.*

Dans cette œuvre de justification du christianisme, les Grecs prirent la parole les premiers. Le génie grec, de tout temps curieux des choses de l'esprit, et naturellement porté vers les spéculations métaphysiques, était bien fait pour ce rôle. L'Église latine parla plus tard. Le génie romain, duquel elle participait, génie pratique, formaliste, ennemi des subtilités, et qui n'avait su goûter de la philosophie que ce qui regarde la règle des mœurs et la conduite de la vie, s'accommodait mal aux questions de théologie et aux discussions religieuses. Aussi, dans l'Église d'Occident, les apologistes sont des hommes d'action, des avocats et des jurisconsultes, et non des philosophes. Ils défendent moins la doctrine qu'ils ne plaident la cause des personnes. Par la bouche de Tertullien, leur plus vigoureux champion, ils répudient la raison humaine comme une

ouvrière d'erreurs, et toute philosophie comme une inspiration de l'esprit mauvais. L'Église d'Orient, bien moins exclusive, est en même temps plus tolérante pour la science humaine. Les Pères et les docteurs du IIe siècle ne pensent pas abaisser le christianisme en l'appelant une *philosophie nouvelle*. Aussi est-ce en Orient que l'Église a le plus de vitalité et se développe avec le plus d'énergie. C'est là que les enseignements du maître et des apôtres sont, dès le commencement, interprétés avec le plus de liberté et de hardiesse ; c'est là aussi que les premières hérésies apparaissent. Ménandre, Cérinthe, Carpocrate, Saturnin, Basilide, Marcion, toutes les sectes du gnosticisme, qui essaient d'absorber la religion nouvelle et constituent pour elle un danger plus sérieux que les édits des empereurs et les violences de la persécution, sont le produit naturel du mouvement philosophique qui a son foyer en Orient.

Notre dessein n'est pas de nous engager dans la longue et ténébreuse polémique que suscita au IIe siècle l'apparition des sectes gnostiques. Nous voulons uniquement étudier dans le premier apolo-

giste chrétien dont les œuvres soient venues jusqu'à nous la nature des accusations que la société païenne élevait à cette époque contre le christianisme, la manière dont la religion nouvelle se défend et le caractère singulier de rapprochement, je dirai presque de sympathique alliance, que la doctrine chrétienne revêt vis-à-vis de la philosophie profane.

Cet apologiste est *saint Justin*, philosophe et martyr.

INTRODUCTION.

LE CHRISTIANISME ET L'EMPIRE ROMAIN JUSQU'A L'AVÈNEMENT D'ANTONIN-LE-PIEUX.

CHAPITRE PREMIER.

Diffusion du christianisme et premières persécutions.

(33-138.)

Luttes des Juifs et des chrétiens jusqu'à la persécution de Néron. — Les Sadducéens premiers ennemis du christianisme. — Réaction de saint Étienne contre l'esprit judaïque du christianisme primitif, et premier effort d'émancipation. — Rupture avec la synagogue. — Saint Paul dégage la doctrine nouvelle des entraves du mosaïsme. — Hostilité déclarée des Juifs. — Ils essaient d'armer contre les chrétiens les défiances de l'autorité politique. — Saint Paul, accusé au tribunal du proconsul de Césarée, en appelle à la juridiction impériale. — Les religions étrangères, à Rome. — Les chrétiens expulsés de Rome, sous le règne de Claude. — Saint Paul prisonnier à Rome, sous Néron. — Persécution de Néron. — Son occasion, son caractère. — Il est à croire qu'elle ne fut pas étendue par un édit aux autres provinces de l'empire. — Situation des chrétiens dans l'intervalle qui s'étend entre la persécution de Néron et celle de Domitien (65-95). — Persécution de Domitien. — Incertitude des documents historiques. — Situation des chrétiens sous Trajan. — Correspondance de Pline et de Trajan au sujet des chrétiens. — Le rescrit de Trajan règle la procédure à suivre à l'égard des chrétiens, et inaugure véritablement l'ère des persécutions légales. — Il sert de règle sous ses successeurs. — Le rescrit d'Adrien à Minucius Fundanus ne change pas la situation des chrétiens et ne doit pas être pris pour un édit de tolérance. — La douceur et l'humanité des Antonins modérent seules la sévérité de leurs prescriptions à l'égard des chrétiens.

Le premier siècle de l'Église chrétienne est une ère d'enfantement et d'émancipation.

Parmi les disciples immédiats et les auditeurs du Christ,

il s'en fallait que tous comprissent le sens mystique et l'esprit de la nouvelle doctrine. Plusieurs prenaient dans un sens littéral et tout matériel l'établissement du *royaume de Dieu,* que leur maître avait parfois annoncé comme devant avoir lieu dans un avenir très-prochain (1). Vainement il avait dit : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous (2). » « Seigneur, » lui disaient-ils, quand dans un entretien suprême Jésus leur parlait de ce royaume tout spirituel ; « Seigneur, sera-ce en ce temps que vous rétablirez le « royaume d'Israël (3)? » Jésus avait bien dit : « Annoncez « l'Évangile à toute créature. — Prêchez la pénitence et la « rémission des péchés parmi tous les peuples. — Allez et « enseignez toutes les nations (4). » Ils ne paraissaient se souvenir que de ces autres paroles : « N'allez point vers « les Gentils, et n'entrez dans aucune ville des Samari- « tains ; mais plutôt allez vers les brebis perdues de la « maison d'Israël (5). — Je n'ai été envoyé qu'aux brebis « perdues de la maison d'Israël. Il n'est pas juste de prendre « le pain des enfants et de le jeter aux chiens (6). » Les premiers disciples sortis de la Galilée, Juifs de race et de

(1) « Sunt quidam de hic stantibus qui non gustabunt mortem donec videant filium hominis venientem in regno suo. » (S. MATTH., XVI, 28; X, 23; XXIV, 34; de même dans l'Évangile de S. MARC, VIII, 39, et dans celui de S. LUC, IX, 27.)

(2) S. LUC, XVII, 21.

(3) *Actes des Apôtres,* I, 6.

(4) S. MATTH., XXVIII, 19; S. MARC, XVI, 15; S. LUC, XXIV, 47.

(5) S. MATTH., X, 5, 6.

(6) S. MATTH., XV, 24, 26.

caractère, ne songeaient pas d'abord à prêcher l'Évangile hors de la Palestine. A leurs yeux, la loi nouvelle n'était pas une abrogation de l'ancienne. Ils se rendaient chaque jour au Temple et continuaient d'observer exactement les prescriptions formelles de la loi de Moïse (1). Saint Pierre lui-même semblait renouer la tradition des anciens prophètes, quand, dans la première chaleur de son enthousiasme, il fulminait des menaces contre ceux qui refuseraient d'écouter les leçons du Christ (2).

Les disciples de Jésus sortaient des entrailles mêmes de la nation juive. Juifs et chrétiens étaient frères par la communauté d'origine, de mœurs et même de croyance et de pratiques religieuses. Tous invoquaient et adoraient de la même manière le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Tous portaient sur leurs corps ce signe d'élection qu'il avait jadis donné à son peuple, la circoncision. Les mêmes fêtes les appelaient et les réunissaient au temple. Ils prenaient part aux mêmes cérémonies. Quelle différence y avait-il au premier jour, aux yeux même des apôtres et des premiers *fidèles,* entre la doctrine nouvelle et la loi ancienne? Une seule, à ce qu'il nous semble : la croyance que Jésus, fils de Marie, était le Messie, celui-là même que toute la nation attendait, et qui devait fonder le nouveau Royaume. Quel était ce royaume? La plupart l'ignoraient et ne comprenaient les promesses de Jésus

(1) S. LUC, XXIV, 53; *Actes des Apôtres,* II, 46; III, 1.
(2) *Actes des Apôtres,* III, 23.

sur ce point que comme l'annonce d'une délivrance et d'une glorification prochaine d'Israël. Dans l'enseignement de Jésus, l'idée du nouveau Royaume et l'idée de la Résurrection s'étaient toujours présentées ensemble : aussi annonçaient-ils la résurrection hardiment et avec éclat, écoutés avec curiosité et peut-être avec sympathie par les Pharisiens, qui professaient ce dogme, mais heurtant de front les Sadducéens, qui ne l'admettaient pas. Ceux-ci s'émurent les premiers de ces prédications, non peut-être qu'ils vissent encore dans les apôtres des novateurs dangereux ; mais l'agitation des esprits produite par ces discours populaires pouvait compromettre la paix publique.

Aussi, après la guérison du boiteux à la porte du Temple, saint Pierre et saint Jean furent arrêtés au milieu de la foule qu'ils enseignaient, mis en prison, interrogés par le Sanhédrin, puis renvoyés, avec défense de troubler les esprits par leurs prédications. Nulle menace n'était capable d'éteindre ou de ralentir le zèle ardent qui les animait. La foi dont ils étaient remplis débordait d'elle-même. Possédés de l'esprit divin, il semblait qu'ils ne se sentissent plus les maîtres de parler ou de se taire : « Jugez vous-même, « disaient-ils, s'il est juste de vous obéir plutôt qu'à « Dieu (1). » Le peuple commençait à affluer autour d'eux des bourgs voisins de Jérusalem. Incarcérés de nouveau, délivrés miraculeusement, puis saisis dans le Temple même et amenés devant le conseil des prêtres, ils alléguèrent

(1) *Actes des Apôtres*, IV. 19.

encore la force divine à laquelle ils obéissaient, et sans se laisser intimider par les transports de leurs juges, confessèrent hautement Jésus prince et sauveur envoyé de Dieu pour la rémission des péchés d'Israël (1). On allait se porter aux dernières violences. Gamaliel, le maître de Saul, se leva. Les paroles que lui prêtent les *Actes*, bien loin de prouver qu'il fut, comme on l'a dit quelquefois, partisan secret du christianisme, montrent, à notre avis, qu'il le considérait comme un de ces mouvements d'exaltation populaire fréquents à cette époque, provoqués par les communes espérances d'une prochaine rénovation, et qui, après avoir remué un instant le pays, tombaient sans laisser de trace. Les violences attirent la haine sur leurs auteurs, avivent le fanatisme et relèvent ce qui de soi n'est rien. « Laissons ces gens-là à eux-mêmes, dit-il. » Les fameuses paroles: « Si cette œuvre vient des hommes, elle « se détruira; si elle vient de Dieu, vous ne sauriez la « détruire, » me paraissent, dans la bouche de Gamaliel, l'expression d'une sérieuse et confiante piété, et en même temps un argument à l'appui du conseil de modération qu'il donnait (2). Le Sanhédrin se rendit à son avis. Les

(1) *Actes des Apôtres*, v, 17, 33.

(2) Rien de moins fondé que l'hypothèse que Gamaliel était chrétien. Cette hypothèse repose sur un passage des *Clémentines*, I, 65, où il est dit que Gamaliel resta, par le conseil des apôtres, dans le Sanhédrin, et dissimula afin de mieux servir les chrétiens et de les informer de tout ce qui serait entrepris contre eux. Ce passage, comme bien d'autres des *Clémentines*, est une légende qui ne doit pas être prise au sérieux.

apôtres furent fouettés et renvoyés avec des menaces. Inutile de dire qu'ils n'obéirent pas plus que la première fois. Les disciples se multipliaient et formaient déjà une sorte de société non encore séparée de la société juive par la diversité de la doctrine et des pratiques, mais déjà suspecte, et opposant aux défenses de l'autorité légale, je parle de l'autorité religieuse, un faisceau serré de cœurs et d'âmes unis par les liens de la plus étroite fraternité (1).

Les fidèles se recrutaient et parmi les Juifs purs et parmi les Juifs de race hellénique; et les préjugés étaient tels, on comprenait si peu le caractère et l'esprit de l'Évangile, que ces derniers se plaignaient que leurs veuves fussent traitées inégalement dans les distributions (2). Tant on semblait loin de songer à s'éloigner du Temple et à rompre avec la loi mosaïque ! La scission commença bientôt. C'est l'honneur de saint Étienne, le premier martyr chrétien, d'avoir ouvert les hostilités. Étienne, le premier, réagit contre l'esprit étroit du judaïsme, et tenta de donner à la doctrine nouvelle plus d'air et de liberté. De quoi l'accusent ses ennemis, en effet ? D'avoir proféré des paroles de blasphème contre le lieu saint et contre la loi, et d'avoir dit que Jésus de Naza-

(1) « Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una; nec quisquam eorum quæ possidebat, aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia. » (*Act. Ap.*, IV, 32, 34, 35.)

(2) « In diebus autem illis, crescente numero discipulorum, factum est murmur Græcorum adversus Hebræos eo quod despicerentur in ministerio quotidiano viduæ eorum. » (*Act. Ap.*, VI, 1.)

reth détruirait le Temple et changerait les ordonnances que Moïse a laissées. L'auteur des *Actes* dit que les témoins qui déposaient contre lui étaient subornés (1). Mais devant le tribunal sacré des Juifs, Étienne songe-t-il à se justifier de ces griefs ? L'entend-on faire une profession formelle de judaïsme ? Nullement. Il ne fait pas non plus, il est vrai, profession de dogmes nouveaux. Le Dieu qu'il prend à témoin est celui de ses pères, celui de sa nation, celui d'Abraham et de Moïse ; mais voici des paroles remplies d'un esprit nouveau, quoique tirées des livres saints des Juifs : « Le Très-Haut n'habite pas dans les temples faits « par la main des hommes... Le ciel est son trône, et la « terre est son marchepied. Quelle maison me bâtirez- « vous, dit le Seigneur, et quel pourrait être le lieu de « mon repos ?... Vos pères ont tué ceux qui leur prédi- « saient l'avènement du *Juste*, et vous, vous l'avez livré, « et vous vous êtes faits ses meurtriers (2). » L'auteur sacré se tait sur l'enseignement d'Étienne ; mais l'acte d'accusation dressé contre lui, la rage des docteurs du Sanhédrin, la neutralité des Pharisiens changée en haine et en persécution déclarée, tout cela permet d'affirmer qu'il avait pris en face du formalisme juif une position décidément hostile (3).

Étienne paya de sa vie les hardiesses de son langage

(1) *Act. Ap.*, VI, 13.
(2) *Act. Ap.*, VII, 48, 49, 52.
(3) NEANDER, *Hist. de l'établiss. et de la direct. de l'Église chrétienne par les Apôtres* (trad. par M. FONTANÈS, t. I, p. 30 et suiv.)

et périt lapidé. C'est à ce moment que saint Paul, ou plutôt Saul, car il ne prit son nom chrétien que plus tard, apparaît dans l'histoire de l'Église. Fanatique observateur des traditions judaïques, il est à supposer que, loin de partager l'indifférence de Gamaliel pour la secte naissante, il frémissait au fond du cœur de la tiédeur d'un zèle que l'âge et l'étude avaient amorti, et répugnait aux conseils de modération que son maître faisait prévaloir au Sanhédrin. La polémique d'Étienne contre le légalisme aride des Pharisiens acheva de l'enflammer. Il était sans doute au nombre des Ciliciens qui, au rapport de l'historien sacré, disputaient contre lui (1). Ce qui est certain, c'est qu'il prit part à sa mort. Quand on le lapidait, il gardait les manteaux de ses meurtriers. Après la mort d'Étienne, il se signala plus que tous les autres par ses violences. Cette âme de feu, faite pour la vie militante et l'action, que la scholastique pharisaïque et les sèches pratiques de la religion légale n'avaient pu, j'imagine, ni mater, ni satisfaire ; qui cherchait peut-être dans l'intempérance d'un zèle bruyant un moyen de s'étourdir et d'oublier quelque secret tourment intérieur, se jeta dans la lutte, pour une cause à laquelle peut-être elle n'appartenait plus tout entière, avec une sorte de fureur. Ici, les *Actes* sont tout à fait explicites. Saul de Tarse ne respirait que menaces et que carnage (2). Il fouillait

(1) *Act. Ap.*, VI, 9.
(2) *Act. Ap.*, IX, 1.

les maisons, en tirait par force les hommes et les femmes, les faisait mettre en prison, et s'efforçait de les contraindre à blasphémer (1).

Le maître avait dit à ses disciples : « Quand on vous persécutera dans une ville, allez-vous-en dans une autre. » Ils se souvinrent de cette parole, et se dispersèrent dans les pays voisins, portant et annonçant la *bonne parole* avec une ardeur que le sentiment du péril ne faisait qu'exalter. Saint Philippe, le premier, alla planter en Samarie le drapeau de l'Évangile. Saint Pierre et saint Jean, qui étaient restés cachés à Jérusalem, vinrent bientôt confirmer sa prédication et en achever l'effet. Les Samaritains étaient de temps immémorial un objet d'horreur pour la nation juive. Se réfugier chez eux et les appeler à la communion de la foi nouvelle, c'était aigrir encore les haines et inaugurer en quelque sorte un schisme. Des Samaritains aux Gentils, il n'y avait qu'un pas.

Les chrétiens hellénistes, et Philippe à leur tête, après avoir parcouru les côtes méridionales et septentrionales de la mer Méditerranée, et fondé çà et là des communautés, passèrent en Phénicie, à Chypre et à Antioche. Là, si loin du foyer de la doctrine, et soustraits en quelque sorte à l'autorité et à la direction souveraine des apôtres, les uns annonçaient l'Évangile aux seuls Juifs; les autres, marchant plus librement dans la direction qu'Étienne avait imprimée aux esprits, se rapprochaient des païens et les

(1) *Act. Ap.*, VII, 59; VIII, 3; XXVI, 10, 11.

instruisaient (1). L'inspiration individuelle tenait lieu de règle et présidait seule à la dispensation de la parole évangélique.

C'est ce mouvement de libre expansion que saint Paul sut affermir et diriger. Deux questions qui contenaient tout l'avenir du christianisme furent alors posées et résolues par la force des choses plus encore que par des raisons. La première était l'admission des étrangers au baptême chrétien; la seconde touchait à la valeur des cérémonies judaïques et de la circoncision.

Saint Paul, le premier, à Antioche de Pisidie, osa opposer à la loi de Moïse la foi en Jésus-Christ, affirmer l'indépendance de la doctrine chrétienne et l'impuissance des traditions judaïques.

Les chrétiens de Jérusalem, étrangers à la lutte, et par conséquent au courant qui emportait saint Paul et saint Barnabé, n'apprenaient pas sans s'émouvoir que les païens, jusqu'alors accueillis plutôt qu'appelés, faisaient de toutes parts, à la voix de saint Paul, invasion dans l'Église. Les mêmes hommes qui avaient reproché à saint Pierre d'avoir été manger avec des étrangers ne pouvaient admettre qu'on proclamât l'impuissance de la loi de Moïse. Dès l'origine, je ne dirai pas deux partis, mais deux esprits bien différents, se montrent dans l'Église naissante: l'esprit pharisaïque, qui tendait à retenir et à enchaîner l'Évangile au sein de la cité juive; l'esprit antipharisaïque,

(1) *Act. Ap.*, XI, 19, 20.

qui, plus fidèle, à ce qu'il semblait, à la pensée du Christ, tendait à le répandre librement parmi les étrangers. Le premier régnait surtout en Judée et avait son foyer à Jérusalem. Ses représentants, en passant à Jesus, n'avaient pas dépouillé les préjugés de leur race; ils unissaient la croyance nouvelle à un respect scrupuleux des formes et des traditions anciennes. Chez eux, la foi en Jésus était la foi en un Messie national. La religion était un élément de leur patriotisme. L'esprit antipharisaïque eut d'abord ses adeptes parmi les Juifs hellénistes. Étienne fut son premier interprète. Après sa mort, il se développa rapidement lorsque l'ombre du Temple ne couvrit plus la doctrine, et que, forcés de sortir de Jérusalem, les disciples allèrent trouver les païens.

L'admission des païens à la participation des promesses divines fut une question qui éveilla sans doute plus d'un scrupule; mais l'esprit libéral l'emporta. Après sa première mission, saint Paul s'écriait : « Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi (1). » L'esprit pharisaïque essaya bientôt de prendre sa revanche, et posa la même question sous une autre forme : les observances légales ne sont-elles pas de l'essence du christianisme? ne faut-il pas astreindre les païens convertis à la circoncision? Soulevée à Antioche, cette seconde question fut à demi résolue à Jérusalem (2).

(1) *Act. Ap.*, XIV, 26.

(2) Le concile de Jérusalem aboutit plutôt à un accommodement politique qu'à une solution tranchée.

Elle se posa de nouveau à Antioche entre saint Paul et saint Pierre. L'œuvre de saint Paul et son éternel honneur, c'est de l'avoir décidée dans le sens le plus large. Aussi, peut-on dire que c'est lui qui affranchit la doctrine chrétienne des entraves du mosaïsme et lui ouvrit véritablement le monde. C'est là sa mission providentielle. On opposait à l'apôtre le mot du Christ : « Je ne suis pas venu détruire la loi, mais l'accomplir (1). » Saint Paul ne s'arrête pas à la lettre. Il considère cet achèvement comme une transformation essentielle du mosaïsme. La loi est à ses yeux une tutelle, une servitude, un joug que Jésus a brisé. L'Évangile, selon lui, n'est pas un dernier chapitre ajouté à la loi. Jésus, en apportant sa doctrine, a substitué à une œuvre provisoire, imparfaite, d'une valeur relative, temporaire et locale, une œuvre essentiellement nouvelle, indépendante, n'empruntant rien à la loi, seule efficace par elle-même, parfaite, définitive, qui, faite pour tous les hommes, pour les Juifs comme pour les païens, suffit seule à les sauver. Qu'importe donc qu'on soit circoncis ou incirconcis, grec ou barbare, homme libre ou esclave? qu'importe qu'on soit assidu aux lectures du sabbat, qu'on fasse la distinction des jours et des viandes? Ces cérémonies et ces traditions sont de vaines formalités, inutiles aux Juifs et dangereuses pour les païens, chez lesquels elles peuvent éteindre l'es-

(1) S. MATTH., V, 17.

prit et étouffer la foi. La circoncision est un signe sans valeur et une stérile mutilation. L'Évangile, la nouvelle alliance, régénère l'homme et fait de lui une créature nouvelle, *nova creatura* (1).

Ces nouveautés, qui scandalisaient plus d'un fidèle, que saint Étienne n'eût peut-être pas acceptées, qui alarmaient la conscience timorée de saint Jacques (2) et des chrétiens de Jérusalem, ne passèrent pas sans lutte et sans déchirements intérieurs. Saint Paul eut à combattre toute sa vie, et contre les empiètements de l'esprit judaïque au sein du christianisme, et contre l'inimitié implacable des Juifs restés fidèles à la loi. Cette inimitié éclata du jour où le christianisme s'écarta du Temple, rompit avec le formalisme légal et appela à lui les païens.

A Philippes, en Macédoine, les Juifs essayèrent d'armer contre les chrétiens les défiances de l'autorité publique, en invoquant l'ordre et les lois ; à Thessalonique, les mêmes accusations retentissent et se précisent. Les chrétiens sont présentés comme des rebelles et des séditieux. A Corinthe, saint Paul est conduit par les Juifs au tribunal du proconsul, qui renvoie accusateurs et accusés, en leur conseillant de vider leurs querelles et de résoudre eux-mêmes leurs différends ; à Ephèse, la haine infatigable des Juifs sait exploiter adroitement les passions inté-

(1) Voir, pour cette polémique, l'*Épître aux Galates.*

(2) « C'est après l'arrivée des délégués de saint Jacques que saint Pierre et ensuite saint Barnabé s'éloignent des païens d'Antioche. » (*Ép. aux Gal.*, II, 11, 12.)

ressées de quelques marchands de statuettes et d'objets sacrés, et provoquer une émeute populaire contre l'apôtre. Enfin, à Jérusalem, les Juifs se saisissent de lui, pendant qu'il fait profession extérieure de judaïsme, le maltraitent de mille manières, demandent sa mort au tribun qui l'a tiré de leurs mains, l'accusent pendant deux ans au tribunal du proconsul et viennent jusqu'à Rome déposer contre lui.

Pendant toute la période qui s'étend depuis les premières prédications des apôtres jusqu'à la persécution de Néron, l'autorité impériale opposa constamment l'indifférence et le dédain aux insinuations des Juifs. Vainement ils firent entendre les mots de conspirateurs et de factieux; vainement ils accusèrent saint Paul et ses compagnons de troubler l'ordre et d'introduire dans la société romaine des lois et des coutumes nouvelles: les magistrats ne tirèrent pas le glaive du fourreau. Le proconsul Gallien, à Corinthe, s'est récusé et n'a vu dans les deux partis que la jalouse rivalité de deux sectes religieuses. A Ephèse, si la ville entière s'est insurgée, s'il y a eu comme une explosion de paganisme contre saint Paul, l'autorité publique n'y a eu nulle part.

Il est incontestable cependant que la politique impériale ne voyait pas avec indifférence l'Orient déborder sur l'Occident, et les religions étrangères s'établir à Rome. De vieilles lois protégeaient la religion nationale et interdisaient l'introduction des divinités et des cérémonies étran-

gères. Plusieurs fois, sous la République, elles avaient été remises en vigueur et sévèrement appliquées; plusieurs fois les adorateurs de Bacchus, de Jupiter Sabazius, d'Isis et de Sérapis, eurent lieu de crier à la persécution (1). Mais l'antiquité de ces cultes, leur existence légale dans certains pays, les garantissait d'une éternelle proscription, et peu de temps après avoir été expulsés de Rome, leurs partisans revenaient s'y installer. Comment la même autorité eût-elle défendu à Rome ce qu'elle autorisait légalement en Thrace, en Asie ou en Égypte? Les étrangers n'avaient-ils pas besoin de trouver à Rome les autels de leurs dieux, et ces dieux n'étaient-ils pas, sous d'autres noms, ceux mêmes qu'on adorait à Rome? Cependant les cultes étrangers n'étaient tolérés qu'à la condition de ne pas prendre vis-à-vis du culte national un caractère d'op-

(1) *Proscription du culte de Bacchus.* (TIT.-LIV., XXXIX, 8-17; Valère MAXIME, I, 3.

Proscription des cultes de Jupiter Sabazius, d'Isis et de Sérapis. (Valère MAXIME, I, 3.)

« Separatim nemo habessit deos; neve novos, sive advenas, nisi publicè adscitos, privatim colunto. » (CICÉRON, *De Legibus*, II, 8.)

TACITE, *Ann.*, II, 85; SUÉTONE, *Tibère*, 36.

On lit dans le discours de Posthumius, à propos de la proscription des Bacchanales :

« Quoties hoc, patrum avorumque ætate, negotium est magistratibus datum, ut sacra externa fieri vetarent, sacrificulos vatesque foro, circo, urbe prohiberent, vaticinos libros conquirerent comburerentque; omnem disciplinam sacrificandi, præterquam more Romano, abolerent? Judicabant enim prudentissimi viri omnis divini humanique juris, nihil æquè dissolvendæ religionis esse quam ubi non patrio sed externo ritu sacrificaretur. » (TITE-LIVE, XXXIX, 16.)

position et de ne pas chercher à s'insinuer dans les familles par une propagande clandestine (1). Dans le cas contraire, l'État intervenait, et le père de famille, dépositaire et représentant de la puissance publique dans l'intérieur de la maison, avait le droit et le devoir de sévir et de venger les dieux méprisés (2).

Déjà, avant l'arrivée de saint Paul à Rome, le christianisme avait pénétré dans la capitale de l'empire. Rien de moins authentique assurément que ce que raconte Ter-

(1) L'historien Josèphe donne pour cause au décret de Tibère, qui expulsait de Rome les Juifs, une friponnerie commise par quatre Juifs de Rome, qui faisaient profession d'interpréter la loi de Moïse, envers une dame de condition libre et de noble naissance qui avait embrassé leur religion. (*Antiq. judaïq.*, XVIII, 5.)

« Alienigenarum sacra movebantur, » dit simplement Sénèque en parlant du règne de Tibère. » (*Ep. ad Luc,* 108.)

(2) Tacite raconte que dans les premières années du règne de Néron, Pomponia Græcina, femme d'un haut rang, fut accusée de superstitions étrangères. L'affaire fut instruite suivant l'usage ancien. La vie et l'honneur de l'accusée dépendaient de l'issue du procès. Le mari, que la loi faisait son juge, la déclara innocente. (*Annal.,* XIII, 32.)

Baronius (*Annal. eccles. ad ann. tertium Neronis*) pense que cette Pomponia Græcina était chrétienne. De Sanctis (dans sa dissertation *sur le sépulcre de Plautius,* Ravenne, 1784, p. 6) est du même avis. Après avoir rapporté les paroles de Tacite : « Longa huic Pomponiæ ætas et tristitia fuit, nam post Juliam Drusi filiam dolo Messalinæ interfectam, per quadraginta annos, non cultu nisi lugubri, non animo nisi mæsto egit » (*Ann.,* XIII, 32), il ajoute : « La dévotion et la mortification ont toujours passé aux yeux des profanes pour mauvaise humeur et tristesse. Qui pourra croire que Pomponia ait conservé si longtemps la tristesse que lui avait inspirée la perte d'une amie? La coïncidence qui se trouva entre l'époque du meurtre de Julia et la conversion de Pomponia, opérée, comme je le crois, par saint Pierre, aura donné lieu à l'opinion qu'on s'était formée dans l'antiquité sur la cause

tullien (1), que l'empereur Tibère ayant reçu du procurateur Ponce-Pilate le procès-verbal de la mort du Christ, fut si frappé des circonstances qui l'avaient accompagnée, qu'il proposa spontanément au sénat de l'admettre au nombre des dieux. Ce qui est certain, c'est que sous le successeur d'Auguste, les Juifs étaient nombreux à Rome, que leur culte y était légalement toléré, et qu'ils avaient de fréquentes relations avec leurs compatriotes de la Palestine. Or, quoi de plus naturel que de supposer qu'avant même les prédications de saint Pierre et de saint Paul, la croyance chrétienne ait été apportée à Rome par quelque disciple inconnu? Chaque fidèle, au commencement, était un missionnaire qui portait partout avec lui l'enseignement qu'il avait reçu. Le ministère de la parole appartenait à tous. Il ne s'agissait pas de longs écrits à expliquer et à commenter, mais de traditions orales. Chacun pouvait rapporter ce qu'il avait vu ou entendu dire, et ainsi la doctrine nouvelle se transmettait comme un flambeau qui

de la tristesse de Pomponia et de sa vie retirée. A mon avis, les paroles de Tacite nous font clairement comprendre que Pomponia Græcina, animée de cette ferveur des premiers chrétiens, répudiant toute idée mondaine, ayant renoncé aux plaisirs, vécut en habits de deuil pendant les quarante années qui s'écoulèrent depuis sa conversion jusqu'à sa mort, ayant trouvé moyen de se créer au milieu de la Rome païenne un asile de pénitence. »

(1) *Apolog.* V. — Eusèbe, Sulpice Sévère, Nicéphore et Cedrénus enchérissent encore à l'envi sur le récit de Tertullien; mais cette fable est au-dessous de la discussion. Voir sur ce sujet VAN-DALE, *De oraculorum ethnicorum duratione atque interitu*, p. 455 et suiv., et une courte dissertation du même, *De Actis Pilati*, p. 608.

se passe de main en main. Les disciples du Christ et des apôtres n'avaient, à l'origine, rien de ce qui constitue une secte religieuse ou philosophique, ni un nom particulier, ni un corps de dogmes bien définis et formant un système. Ils vivaient dans les synagogues et observaient toutes les pratiques de la loi de Moïse. Comment donc à Rome eussent-ils été au premier jour distingués des Juifs? Quelles divinités nouvelles pouvait-on les accuser d'introduire, et quelles nouvelles cérémonies? A Jérusalem même, pendant que saint Paul visitait l'Asie, la Grèce et la Macédoine, se séparant de plus en plus des Juifs, saint Jacques et ses disciples, plus pacifiques dans leur zèle, moins hostiles aussi aux vieilles tendances juives, demeuraient en bonne intelligence avec le Sanhédrin.

Un peu plus tard, des dissensions éclatèrent au sein de la colonie juive de Rome. Suétone rapporte que Claude, par un édit, expulsa de Rome *les Juifs sans cesse en révolte à l'instigation de Chrestus* (1).

Qu'est-ce que ce Chrestus dont parle Suétone? Était-ce un affranchi converti au judaïsme? Plusieurs inscriptions, rapportées par Gruter et recueillies par Van Dale (*De stat. Simoni mago erecta*, p. 604), nous apprennent que ce nom de Chrestus n'était pas très-rare à Rome. S'agit-il du Christ, dont le nom, longtemps encore après cette époque, fut mal connu et défiguré? Cela est possible, quoi qu'en

(1) « Judæos impulsore Chresto assiduè tumultuantes Roma expulit. » (SUÉT., *Claud.*, XXV.)

dise Neander (1). Depuis la mort de saint Étienne, les disciples de Jésus s'étaient répandus de tous côtés hors de la Palestine. Il y aurait lieu de s'étonner qu'il n'en fût venu aucun jusqu'à Rome. On peut donc conjecturer que la doctrine nouvelle commençait alors à agiter et à diviser les Juifs résidant à Rome.

D'où venaient ces dissentiments tumultueux? Quelques Juifs convertis avaient-ils commencé à se rapprocher des étrangers? cherchaient-ils à faire des prosélytes parmi eux? Quelques auditeurs de saint Paul ou de saint Barnabé, venus à Rome, avaient-ils apporté parmi les Juifs ces germes de discorde que l'apôtre des Gentils semait partout sur sa route? Il est permis de le conjecturer. Car, évidemment, il ne peut être question d'un de ces soulèvements contre la puissance romaine, si fréquents en Judée, où vivaient, avec les souvenirs d'une liberté passée, l'espérance d'une délivrance prochaine. Une pareille insurrection à Rome eût été sans objet et sans but.

Tacite fait probablement allusion à l'édit de Claude, quand, à propos des rigueurs de Néron à l'égard des chrétiens, il rapporte que « *cette exécrable superstition avait été déjà réprimée* (2). » Cet édit de Claude fut une mesure de police municipale, si je puis dire, et rien de plus. Le gouvernement ne se faisait nul scrupule de frapper des esclaves, des affranchis, des artisans, des hommes

(1) Neander, ouvrag. cité, p. 167.

(2) « Repressa in præsens exitiabilis superstitio rursus erumpebat. » (Tacit., *Annal.*, xv, 44.)

de tout métier et de tout pays, vivant au jour le jour dans les bas-fonds de la société, qui troublaient l'ordre par leurs tumultueux débats et abusaient le peuple, disait-on, par les prestiges d'un grossier charlatanisme. Les termes dont se servent Tacite et Suétone pour parler des chrétiens (1) prouvent clairement, en effet, que les premiers affiliés à la doctrine nouvelle étaient confondus par l'opinion avec les charlatans, les faiseurs de miracles, les magiciens venus de Chaldée, de Syrie ou d'Égypte, que consultaient souvent les grands de Rome, incrédules et superstitieux tout à la fois, et qui séduisaient par leur industrie la foule, de tout temps plus accessible au merveilleux qu'aux opinions raisonnées. Ce qui est incontestable, c'est qu'à Rome, comme à Corinthe, l'Église primitive se recruta parmi les ignorants, les pauvres, les esclaves, les vieillards, les femmes et tous les déshérités de la société païenne. Cela n'était-il pas naturel? Qui donc plus que ceux-là avaient besoin de consolations et d'espérances? A qui convenait-il mieux de regarder le ciel et d'y attacher leurs vœux, qu'à ceux à qui tout manquait des biens de la terre?

Nous n'avons rien à dire du premier voyage de saint Pierre à Rome et de sa prédication dans cette ville. C'est

(1) « Genus hominum superstitionis novæ et *maleficæ.* » (SUÉT., *Vie de Néron,* 16.)

« Quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat. » (TACITE, XV, 44.)

une tradition qui n'est peut-être respectable que par son antiquité, que celle qui fait venir saint Pierre dans la capitale de l'empire au commencement du règne de Claude, vers l'année 42. On peut affirmer, en tout cas, qu'elle ne repose sur aucun témoignage tiré des écrits apostoliques ; et il y a vraiment lieu de s'étonner que saint Paul, qui admet si complaisamment les détails les plus familiers, n'ait fait, dans son épître aux Romains, aucune allusion à la visite de saint Pierre à Rome. La chronologie de la primitive Église est trop incertaine pour qu'on en puisse rien conclure ni pour, ni contre. Nous ne pouvons fixer avec certitude la date de la conversion de saint Paul, ni, par conséquent, déterminer précisément l'époque où, trois ans après (1), il vit à Jérusalem les apôtres saint Pierre et saint Jacques. Ce qui est certain, c'est que saint Pierre était à Jérusalem au commencement de l'année 44. Hérode Agrippa, qui mourut cette année même, le fit mettre en prison vers Pâques de cette année.

Quoi qu'il en soit, et à accepter même cette tradition du voyage de saint Pierre à Rome au commencement du règne de Claude, l'esprit plus ferme que large de l'apôtre et son attachement au formalisme judaïque (2) permettent de supposer qu'à cette époque son enseignement ne fut guère

(1) *Ép. aux Gal.*, I, 18.

(2) N'avait-il pas fallu le secours d'une vision pour décider saint Pierre à aller trouver Corneille ? A Antioche, ne se sépara-t-il pas des païens ? Saint Paul, dans le second chapitre de son *Épître aux Galates*, ne représente-t-il pas saint Pierre comme l'apôtre des Juifs, et n'oppose-

répandu hors de la colonie juive de Rome et eut peu d'écho parmi les païens. Plus tard, quand saint Pierre revint à Rome avec saint Paul, le christianisme était, sinon affranchi de la synagogue, tout au moins la rupture de l'ancienne loi et de la nouvelle avait depuis longtemps éclaté, et en même temps l'inimitié des Juifs contre ceux qu'ils traitaient d'apostats.

L'autorité romaine avait jusque là refusé de se mêler à ces débats, où la politique et les lois n'étaient pas intéressées. Gallion avait opposé une fin de non recevoir aux plaintes des Juifs, et avait allégué son incompétence; de même, à Jérusalem, le tribun Lysias, tout en faisant arrêter saint Paul comme perturbateur de la paix publique (1), avait écrit au gouverneur romain Félix, en lui envoyant son prisonnier : « J'ai trouvé qu'il n'était accusé que de « certaines choses qui regardent leur loi (2), sans qu'il y « eût en lui aucun crime qui fût digne de mort ou de pri- « son. » Félix fit instruire l'affaire, entendit les accusateurs et l'accusé, et, sans oser renvoyer celui que tout un peuple accusait, il craignit d'outrepasser ses pouvoirs en tranchant une question purement religieuse, et s'abstint de prononcer la sentence. Porcius Festus remplaça Félix.

t-il pas son évangile à celui de saint Pierre, qu'il appelle l'évangile de la Circoncision ?

(1) « Hominem pestiferum, concitantem seditiones omnibus Judæis in universo orbe. » (*Act.*, XXIV, 5.) Ce sont les termes de l'accusation des Juifs.

(2) « De questionibus legis ipsorum. » (*Act.*, XXIII, 29.)

Les Juifs, dont ces délais n'avaient pas lassé la haine, réclamaient de nouveau la condamnation du prisonnier : « Ce n'est point la coutume des Romains, répondit Fes-« tus, de condamner un homme avant que l'accusé ait « ses accusateurs devant lui, et qu'on lui ait donné la li-« berté de se justifier du crime dont on l'accuse (1). » — « Si cet homme a commis quelque crime, qu'ils l'en accu-« sent devant moi. » C'est la réponse même que Gallion avait faite aux Juifs de Corinthe. On sait ce qui suivit. Saint Paul en appela à César. Cet appel faisait tomber toute procédure.

Saint Paul arriva à Rome vers 62. Il paraît, pendant sa captivité, avoir été traité avec indulgence et avoir joui d'une grande liberté. Il continua, en effet, sa prédication, put s'entretenir avec les Juifs et gagna de nouvelles âmes à la foi chrétienne. La tolérance dont on usa avec le prisonnier prouve encore combien paraissait peu redoutable ce missionnaire inconnu d'une religion qui devait conquérir le monde.

Nous n'avons pas de renseignements sérieux et dignes de foi sur la prédication de saint Pierre et de saint Paul à Rome, et les conversions qu'ils y opérèrent. La critique la plus facile ne saurait accepter sur ce sujet les exagérations oratoires des panégyristes des saints apôtres. Nous nous représentons difficilement saint Paul prêchant le Christ crucifié, sur les places publiques de Rome, au

(1) *Actes*, xxv, 16.

sénat, dans le prétoire, et jusque dans la maison de l'empereur, et faisant, partout où sa parole était entendue, une abondante moisson de chrétiens (1). Nous ne pouvons croire que la ville fut remuée, le peuple subjugué, le sénat troublé, Néron effrayé, et que l'autorité, aveugle jusqu'à ce jour, ou tout au moins indifférente, ouvrit alors les yeux, résolut d'opposer la force à la parole évangélique et d'arrêter les progrès d'une secte désormais menaçante. Voilà comme parle la légende. L'histoire n'a pas tant de lumières. Elle ne peut apporter qu'un petit nombre de faits et quelques inductions.

Après avoir été jeté par un naufrage à Malte (2), saint Paul aborda en Italie et entra à Rome accompagné de quelques chrétiens venus à sa rencontre (3). Il ne paraît pas y avoir été traité comme un homme dangereux. Confié à la garde d'un soldat chargé de le surveiller, il se logea

(1) S. Jean CHRYSOSTÔME, homélie 33 sur l'épître aux Romains; homélie sur la IIe à Timothée. — S. ASTÈRE, panégyrique des apôtres Pierre et Paul. — S. JÉRÔME, *passim*.

(2) On montre encore aujourd'hui à Cita-Vecchia, dans l'île de Malte, la grotte souterraine où saint Paul vécut, dit-on, pendant son séjour dans l'île, l'escalier ténébreux et la porte par où il sortait pour aller prêcher l'Évangile aux populations; et le 10 février de chaque année, l'île entière célèbre avec toute la pompe d'une fête populaire et religieuse l'anniversaire traditionnel du débarquement de saint Paul à Malte. Les habitants remplissent les rues, en habits de fête. Le bruit du canon se mêle aux cris de : *Viva san Paolo!* De longues processions sillonnent la ville de La Valette, qui le soir est de toutes parts illuminée.

(3) « Et inde cum audissent fratres, occurrerunt nobis usque ad Appii Forum ac Tres Tabernas. » (*Act.*, XXVIII, 15.)

librement, reçut et visita librement un assez grand nombre de Juifs et s'entretint librement avec eux (1). *Il cherchait à leur persuader, par la loi de Moïse et par les prophètes, ce qui regarde Jésus. Les uns croyaient ce qu'il disait, et les autres ne le croyaient pas* (2).

Il vécut ainsi deux ans à Rome sans faire grand bruit ni exciter la moindre alarme dans la ville. Cependant on ne put manquer d'apprendre bientôt la cause de sa captivité et le motif de son appel au tribunal de l'empereur (3). Les soldats qui le gardaient et l'entendaient répétèrent sans doute sous une autre forme ce qu'avaient dit les philosophes d'Athènes : « C'est un charlatan (σπερμόλογος) qui « annonce de nouveaux dieux. » On put bientôt savoir au prétoire que ce prétendu factieux était un Juif infidèle, contempteur des pratiques reçues dans son pays et essayant d'introduire dans la religion de ses aïeux des nouveautés

(1) « Propter hanc igitur causam rogavi vos videre et alloqui... » (*Act.*, XXVIII, 20.)

« Mansit autem biennio toto in suo conducto; suscipiebat omnes qui ingrediebantur ad eum,

« Prædicans regnum Dei et docens quæ sunt de Domino Jesu Christo cum omni fiducia, *sine prohibitione.* » (*Act.*, XXVIII, 30, 31.)

(2) « Venerunt ad eum in hospitium plurimi, quibus exponebat testificans regnum Dei, suadensque eis de Jesu et lege Moysi et prophetis à mane usque ad vesperam.

« Et quidam credebant his quæ dicebantur, quidam vero non credebant. » (*Act.*, XXVIII, 23, 24.)

(3) « Scire autem volo fratres, quia quæ circa me sunt magis ad profectum venerunt Evangelii, ita ut vincula mea manifesta fuerint in Christo, in omni prætorio et in cæteris omnibus... » (*Ep. aux Philip.*, I, 13, 14.)

que la nation repoussait avec mépris. Rebuté par les Juifs, saint Paul s'adressa aux païens (1) et sut gagner à la foi nouvelle quelques esclaves et quelques affranchis de la maison impériale. Ce sont là apparemment ces personnages de la maison de César dont l'apôtre fait mention dans son épître aux Philippiens (2).

L'histoire est muette sur l'instruction du procès de saint Paul au tribunal de l'empereur. Après avoir langui deux ans dans une prison que le caprice de ses gardiens et les intrigues de ses ennemis rendirent parfois plus étroite, après avoir eu l'amertume de se voir abandonné de ses compagnons, il paraît avoir été renvoyé absous. Les juges impériaux décidèrent sans doute, comme Félix et Festus, que les griefs des Juifs contre saint Paul ne pouvaient tomber sous le coup de la loi (3).

La première persécution eut lieu très-peu de temps après l'acquittement de saint Paul, l'an 64. Il est difficile de soutenir que la même autorité qui renvoyait de prison le chef le plus ardent des chrétiens, quand un peuple entier

(1) « Notum ergo sit vobis (Judæis) quoniam gentibus missum est hoc salutare Dei, et ipsi audient. » (*Act.*, XXVIII, 28.)

(2) Saint Paul cite parmi les nouveaux convertis un certain nombre de personnages dont les noms sont grecs. Il est très-probable que ces noms désignent des affranchis ou des esclaves. Voir les inscriptions où figurent en si grand nombre des noms grecs, quand il s'agit d'esclaves ou d'affranchis. C'est s'abuser, à notre avis, que de prendre ces personnages pour des étrangers de Grèce ou d'Orient.

(3) « Qui cum interrogationem de me habuissent, voluerunt me dimittere, eo quod nulla esset mortis causa in me. » (*Act.*, XXVIII, 18.)

réclamait depuis quatre ans son supplice, eut, quelques mois plus tard, sévi légalement contre ses disciples. Aussi n'hésitons-nous pas à déclarer que la persécution de Néron n'a pas à nos yeux un caractère religieux ou politique.

Sous le règne d'Auguste, la colonie juive établie à Rome dépassait à peine le chiffre de huit mille âmes (1). Les chrétiens, dont l'existence n'était pas légalement reconnue, étaient sans aucun doute beaucoup moins nombreux. Quand Tacite parle d'une immense multitude (*ingens multitudo, Ann.*, xv, 44), il songe évidemment à la barbarie de ces exécutions générales qui frappaient quelques milliers d'individus à la fois. Néron, en sévissant contre les chrétiens, ne fit pas œuvre de défenseur des dieux et de la Constitution de l'empire. Qui pouvait penser alors à faire aux chrétiens l'honneur de les considérer comme des ennemis publics, comme des conspirateurs à redouter? Qui songeait à voir dans leur doctrine une attaque sérieuse contre les lois, les coutumes et la civilisation païennes ? Parmi les chrétiens mêmes, y en avait-il qui vissent les choses de si loin, et eussent de semblables pressentiments? La persécution de Néron fut une extermination brutale et sauvage, sans caractère légal et sans forme de procès, d'une troupe d'hommes sortis des couches inférieures de la société, déserteurs de la religion de

(1) Josèphe, *Antiq. judaïq.*, xvii, 12.

leurs aïeux, et fourvoyés, comme on le croyait, dans les plus abominables susperstitions. Quel ménagement à garder avec des hommes sur qui pesait la réprobation universelle ? Sur le sol de l'Orient, centre de leur religion, les Juifs, nombreux, riches, industrieux, mêlés par Aristobule et Philon aux spéculations helléniques, vivaient avec les Grecs sur un pied d'égalité. En Occident et à Rome surtout, relégués et parqués au-delà du Tibre, haïs et calomniés à cause de l'isolement volontaire où ils vivaient, et qu'on taxait d'insociabilité et de *haine pour le genre humain*, ils étaient méprisés comme le rebut et la lie de la plus vile populace. Les chrétiens furent associés au mépris où l'on tenait les Juifs, et ce mépris s'accrut peut-être encore par suite des plaintes et des calomnies des Juifs, dont ils s'étaient séparés.

On sait l'occasion, ou si l'on veut, le prétexte, de cette persécution. « Les largesses du prince, dit Tacite, « et les expiations solennelles, ne pouvaient conjurer « la rumeur flétrissante qui attribuait à Néron l'incen- « die de Rome. Pour étouffer ces bruits et détourner « ces accusations, l'empereur supposa des coupables, « et livra aux tortures les plus raffinées des hommes « détestés pour leurs forfaits, que le peuple appelait « chrétiens (1). »

Ainsi, aux yeux des païens, aux yeux de Tacite même, qui écrit ce récit au commencement du IIe siècle, les chré-

(1) Tacite, *Annales*, XV, 44.

tiens ne sont autre chose qu'une troupe de malfaiteurs vulgaires, de sectaires fanatiques, au-dessous de la calomnie, dignes des derniers supplices et bien capables d'avoir mis le feu aux quatre coins de Rome (1). Faut-il chercher ici des finesses et expliquer cette accusation d'incendiaires en disant que, comme les chrétiens parlaient fréquemment du dernier jugement et de l'universelle conflagration qui devait le précéder, le vulgaire ignorant, si porté à mal comprendre et à envenimer les expressions les plus innocentes, put les taxer d'avoir voulu avancer ce jour qu'ils désiraient, et préluder aux flammes célestes en brûlant Rome de leurs propres mains ? Quoi qu'il en soit, si nous en croyons Tacite, ce fut pour donner un aliment aux ressentiments du peuple que Néron, accusé lui-même, frappa les chrétiens que la voix publique désignait à la vengeance des lois. L'impératrice Poppée, qui protégeait les Juifs, porta peut-être aussi jusqu'aux oreilles de Néron les calomnies dont ils poursuivaient les chrétiens, et les fit accueillir.

Les chrétiens ne furent pas traités en accusés ordinaires. Les formes légales observées dans les procès criminels ne furent pas suivies. On agit avec eux comme avec des hommes placés hors la loi et l'humanité. Des supplices

(1) Suétone, contemporain de Tacite, ne dit rien de cette accusation singulière d'avoir incendié Rome. Il mentionne seulement la proscription des chrétiens parmi les mesures administratives dont il loue Néron. » (SUÉTONE, *Néron*, XVI.)

inouïs, épargnés aux esclaves mêmes, furent infligés à ces hommes, convaincus, dit Tacite, sinon d'avoir incendié Rome, au moins de haïr le genre humain (1).

Cette persécution fut-elle un accident du règne de Néron? Fut-elle particulière et locale, et n'eut-elle d'autre théâtre que Rome? Il est permis de le croire, malgré le témoignage de Sulpice Sevère (2) et d'Orose (3), qui racontent qu'elle fut générale, et que des édits l'étendirent aux autres provinces de l'empire. Néron ne mettait pas une telle suite dans ses desseins. Le christianisme était trop ignoré, trop chétif et trop peu redouté pour provoquer la rigueur des édits impériaux. L'intérêt public, la raison d'État ne pouvaient alors autoriser cette proscription. La première persécution ne fut rien autre chose qu'un accès de cruauté de Néron. L'incendie de Rome et les calomnies de la foule, naturellement portée à attribuer les désastres publics à ceux qui n'ont qu'à gagner au désordre et au bouleversement, furent l'occasion et le prétexte de ces violences. Tacite n'entend pas autre chose, sans doute, par le mot d'*utilitas publica*, qu'il prononce

(1) « Haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. » (*Ann.*, XV, 44.)

(2) « Hoc initio in christianos sævire cœptum. Post etiam *datis legibus* religio vetabatur, *palamque edictis propositis* christianum esse non licebat. » (Sulp. Sév., *Sac. hist.*, II.)

(3) « Primus (Nero) Romæ christianos suppliciis ac mortibus affecit, ac *per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit, ipsumque nomen exstirpare conatus.* » (Paul Orose, *Adv. Pag. hist.*, VII, 7.)

dans cette circonstance (1). L'intérêt de l'ordre public, dans ces temps où la vie humaine passait pour chose vile, pouvait expliquer qu'on nettoyât Rome d'une troupe de gens déclassés et sans aveu, comme on pensait. A Antioche, à Athènes, pouvait-on frapper les chrétiens comme incendiaires? Pourquoi les eût-on condamnés comme chrétiens, quand à Rome même, moins d'une année auparavant, le tribunal impérial n'admettait pas une semblable accusation contre saint Paul; quand Lysias, Felix et Festus, représentants de la puissance romaine à Jérusalem et à Césarée, au centre même de l'agitation produite par le développement de la secte nouvelle, avaient refusé de condamner ce même apôtre et de s'associer aux ressentiments des Juifs? Si la profession de foi chrétienne n'était pas un crime en 63, pouvait-elle l'être en 64? Rien n'était changé, à moins qu'on ne soutienne, contre toute vraisemblance, que dans l'espace de quelques mois, le nombre des chrétiens se fût accru au point d'inquiéter l'État.

On peut donc affirmer sans témérité que la première persécution fut temporaire et locale. Bien plus, à notre avis, les violences exercées contre les chrétiens à Rome furent plutôt un de ces caprices de tyrannie et de folie sanguinaires dont ce règne est rempli, qu'un acte réfléchi d'intolérance religieuse.

(1) « Unde quanquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, *tanquam non utilitate publica* sed in sævitiam unius absumerentur. » (*Annal.*, XV, 44.)

La deuxième persécution est rapportée à Domitien. Elle eut lieu l'avant-dernière année de son règne (95). L'intervalle qui s'étend de la première persécution à la seconde ne fut pas cependant pour la primitive Église une période de paix et de repos. La persécution, la lutte, la controverse, c'est le principe de vie d'une religion naissante. Elles ne manquèrent pas à la religion nouvelle. Mais ces obstacles vinrent des Juifs. Ces débats et ces controverses naquirent du développement naturel de la doctrine chrétienne et de son contact avec les doctrines voisines.

Ce sont les Juifs, en effet, qui, non contents de s'être acharnés contre saint Paul, se tournèrent encore contre saint Jacques, le chef pacifique et respecté de l'Église de Jérusalem. On ne pouvait accuser saint Jacques d'avoir rompu avec la loi ancienne ou d'avoir nulle part enseigné le dédain des rites judaïques ; mais il avait paru pactiser avec saint Paul ; il l'avait accueilli fraternellement à son dernier retour à Jérusalem, il n'avait pas fait cause commune avec ses accusateurs ; mais, tout en conservant les pratiques de la loi de Moïse, il prêchait le salut par Jésus-Christ crucifié. S'il faut ajouter foi au témoignage d'Hégésippe, cité par Eusèbe, les Juifs voulurent contraindre saint Jacques à abjurer sa croyance au Christ : « Persuade « à la foule, lui dirent-ils, de ne pas s'abuser au sujet de « ce Jésus. » Et comme saint Jacques, loin d'obéir, confessait hautement sa croyance et annonçait que Jésus

apparaîtrait bientôt sur les nuées, ils se jetèrent sur lui et le lapidèrent (1).

Le patriotisme, fortement exalté à cette époque dans toute la nation, ne contribuait pas peu à ramener les âmes les plus tièdes vers les anciennes traditions qui faisaient corps avec la nationalité juive, et à aigrir les esprits les plus modérés contre tout ce qui avait l'apparence d'une réforme ou d'un schisme. En même temps, en Crète, à Colosses et à Éphèse, les dangereuses nouveautés que Simon le Magicien avait tenté de mêler aux idées chrétiennes, apparaissaient de nouveau et faisaient invasion dans l'Église, corrompant à la fois la doctrine et la vie chrétiennes. La guerre contre les Juifs et la destrution du temple de Jérusalem envenimèrent encore la haine qui séparait les Juifs des chrétiens. Ces derniers virent dans cette grande catastrophe, prédite par leur maître, l'effet des vengeances divines et l'abrogation définitive de l'ancienne alliance. Les Juifs, debout et indomptés au milieu

(1) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, II, 23.

D'après Josèphe, saint Jacques fut accusé et condamné pour avoir enfreint la loi. « Le grand sacrificateur Ananus, *de la secte des Sadducéens,* profita de la mort du gouverneur romain Festus, pour assembler un conseil devant lequel il fit venir Jacques, frère de Jésus, et quelques autres, les accusa d'avoir contrevenu à la loi et les fit condamner à être lapidés. Cette action fut universellement blâmée à Jérusalem par tous ceux qui avaient de la piété et un véritable amour pour l'observation de nos lois. » (*Antiq. jud*, XX, 9.) Ce témoignage, pour le dire en passant, prouve encore que saint Jacques était resté scrupuleusement fidèle à la loi rituelle des Juifs. Un Juif zélé eût-il sans cela loué sa piété ?

des ruines de leur patrie et des cendres de leur sanctuaire, se rallièrent pour fulminer contre les chrétiens des malédictions et des anathèmes, et les poursuivirent, quand ils le purent, d'une manière encore plus efficace. A Smyrne et à Philadelphie, les clameurs des Juifs firent mettre quelques chrétiens en prison (1). D'autre part, l'autorité impériale dut plus d'une fois, dans ses rigueurs, les confondre avec leurs ennemis, et châtier sur eux l'intraitable insubordination du peuple juif. Cependant, Vespasien, arrivé à l'empire par l'influence de l'Orient, se garda bien d'inquiéter une religion fille de l'Orient, et Titus suivit l'exemple de son père.

L'année 95, la persécution se réveilla, et avec une grande violence, s'il faut en croire les historiens de l'Église. Nous ne savons ni la cause ni le prétexte de cette persécution. Tacite nous manque absolument sur le règne de Domitien. Suétone, si curieux, comme on sait, des plus minces détails, ne fait mention d'aucun édit ni d'aucun acte contre les chrétiens dans la vie du successeur de Titus. Le seul témoignage de l'antiquité profane qu'on puisse recueillir à ce sujet se trouve dans Xiphilin, l'abréviateur de Dion Cassius. « Cette même année, dit-il (l'an 95), Domitien « fit mettre à mort, parmi beaucoup d'autres, le consul « Flavius Clémens, qui lui était doublement lié par le sang, « étant son propre cousin et le mari de Flavia Domitilla, « sa parente. Tous deux furent accusés d'athéisme. La

(1) Apocalypse, II, 9, 10; III, 9.

« même accusation fit condamner beaucoup d'autres per-
« sonnes qui s'étaient laissées entrainer dans les pra-
« tiques judaïques. Les unes furent tuées; les autres
« eurent leurs biens confisqués. Pour Domitilla, on se
« contenta de l'exiler à Pandatérie (1). »

Les écrivains ecclésiastiques sont plus explicites. Méliton de Sardes, Tertullien, Eusèbe, Lactance, Sulpice Sévère et tous les autres comptent Domitien au nombre des persécuteurs décidés de l'Église. Orose rapporte que ce prince entreprit, par de cruels édits partout publiés, d'anéantir l'Église du Christ.

(1) Καὶ τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλάβιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα, καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῆ ἑαυτοῦ Φλαβίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. Επηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος· ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ιουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν. Καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Η δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον εἰς Πανδατέρειαν. (Dion Domit., sub fin.)

Suétone rapporte aussi la condamnation du consul Flav. Clémens; mais il ne s'explique pas sur la nature de l'accusation à laquelle il succomba. Voici ce passage : « Denique Flavium Clementem patruelem suum, *contemptissimæ inertiæ*.... ex tenuissima suspicione interemit. » Cette expression de *contemptissimæ inertiæ*, que Suétone applique à Flav. Clémens, exprime peut-être cette vie méditative, isolée en elle-même, qui convenait si bien aux chrétiens.

« Infructuosi in negotiis dicimur, » dit Tertullien; et encore le même : « Nec ulla magis res aliena quam publica. » (*Ap.*, 38, 43.)

Un autre passage de Suétone (*Dom.*, XII) se rapporte peut-être aux chrétiens; mais on en tirerait difficilement la preuve d'une persécution : « L'impôt qui pesait sur les Juifs (deux drachmes par tête, pour avoir le libre exercice de leur religion) fut perçu avec plus de rigueur que les autres. On y soumettait aussi ceux qui suivaient la loi judaïque à Rome sans en avoir fait la déclaration, ou qui, dissimulant leur origine, n'avaient point payé les tributs imposés à cette nation. »

Il est difficile de juger la persécution de Domitien en l'absence de documents contemporains ; et, d'autre part, il paraît impossible d'aller à l'encontre d'une tradition unanime, et de nier cette persécution. Si le consul Flavius Clémens, Domitilla et beaucoup d'autres ἄλλοι τε πολλοί tués, exilés, dépouillés de leurs biens pour crime d'athéisme, étaient chrétiens, et cela est très-vraisemblable, car, longtemps encore, dans l'opinion publique, les chrétiens furent confondus avec les Juifs et accusés d'athéisme, il en résulte que le christianisme commençait à monter les degrés de l'échelle sociale, et en même temps à susciter les défiances et les soupçons de l'autorité impériale. Flavius Clémens et ses compagnons, condamnés comme impies, Juifs et athées, périrent, à ce qu'il semble, victimes de l'intolérance religieuse. Le paganisme, qui a montré jusque là pour la doctrine chrétienne une méprisante indifférence, commence dès lors à prendre l'offensive et inaugure contre elle cette longue guerre qui ne finira qu'avec Théodose. Domitien, tout en usurpant le titre de dieu et Seigneur, se piquait de faire respecter les lois et les dieux de l'empire. Quelques années auparavant, il avait fait condamner plusieurs vestales pour violation de leur vœu, et renverser comme sacrilége un monument qu'un de ses affranchis avait élevé à son fils avec des pierres destinées au temple de Jupiter Capitolin (1).

(1) SUÉTONE, *Vie de Domitien*, VIII : « Ne qua religio Deûm contaminaretur. »

C'est un honneur, sans doute, pour le christianisme naissant d'avoir eu pour ennemis deux princes qui faisaient mourir en même temps les Thraséas, les Sénèque, les Helvidius Priscus, condamnaient tout ce qu'il y a de noble, proscrivaient les arts libéraux, punissaient de mort l'éloge des grands hommes (1), expulsaient les philosophes pour ne rencontrer nulle part, dit Tacite, l'image de la vertu (2). Mais il ne semble pas, nous l'avons dit, que Néron ait songé à éteindre dans le sang et les supplices une secte naissante. Il a frappé en masse, à l'aveugle, des individus plutôt qu'une doctrine. Quant à Domitien, s'il se souvint un jour qu'il était souverain pontife, et comme tel, gardien et défenseur des institutions religieuses de l'empire, on ne saurait guère lui prêter, dans ses rigueurs contre les chrétiens, des pressentiments qu'il n'eut jamais. On ne peut pas même affirmer précisément que sous ce règne la persécution ait été générale, rédigée sous forme d'édit, et promulguée dans toutes les provinces de l'empire. Cependant, après le règne pacifique de Nerva, qui prit à cœur de réparer tous les désordres et toutes les injustices de son prédécesseur, au commencement du principat de Trajan, la fameuse lettre de Pline le Jeune à l'empereur nous apprend très-clairement qu'en fait, les

(1) « Legimus quum Aruleno Rustico Pætus Thrasea, Herennio Senecioni, Priscus Helvidius laudati essent capitale fuisse. » (TACITE, *Vie d'Agricola*, ch. 3; SUÉT., *Domit.*, X.)

(2) « Omni bona arte in exilium acta, ne quid usquam honestum occurreret. » (TACITE, *Vie d'Agricola*, ch. 3.)

chrétiens étaient recherchés et condamnés : « Je n'ai ja-
« mais pris part, dit le gouverneur de Bythinie, *aux*
« *informations faites contre les chrétiens; je ne sais à*
« *quoi et selon quelle mesure s'applique la peine ou l'in-*
« *formation*..... J'ignore s'il faut tenir compte de l'âge
« ou confondre dans le même châtiment l'enfant et
« l'homme fait (1). » Sans presser outre mesure ces quelques mots, on ne peut s'empêcher d'en inférer directement que dans les provinces, la persécution était ordonnée ou tout au moins tolérée et laissée à l'arbitraire des gouverneurs. Les anciennes lois, qui défendaient l'introduction des cultes étrangers et non autorisés, suffisent-elles pour expliquer les poursuites et les mesures de rigueur dont Pline fait mention?

Chose étrange! on s'accorde à reconnaître que Trajan ne publia pas l'édit de persécution contre les chrétiens; on va jusqu'à lui faire honneur d'une sorte de douceur et de tolérance à leur égard; et cependant, non seulement il y eut des martyrs sous son règne et par ses ordres (saint Ignace); mais à regarder les choses d'un peu près, on peut voir, à ce qu'il nous semble, qu'avec lui commence l'ère des persécutions légales. A défaut de décret, nous avons sa réponse à la lettre de Pline, qui nous éclaire suffisamment sur l'esprit de sa législation et sur sa conduite vis-à-vis des chrétiens. En butte aux soupçons et

(1) « Cognitionibus de christianis interfui nunquam : ideò nescio quid et quatenus aut puniri soleat, aut quæri. » (PLINE, X, 97.)

aux calomnies de la foule, les chrétiens se réunissaient loin des regards des profanes. Là, ils priaient, prenaient leur repas en commun, ramassaient des aumônes, s'encourageaient et se fortifiaient dans la foi. Ces réunions clandestines donnaient à la secte le caractère d'une société secrète et semblaient justifier les accusations de la foule, toujours portée à croire qu'on ne peut se cacher que pour mal faire. Trajan défendit les associations et les réunions secrètes (1). De plus, il ordonna que tout chrétien accusé et convaincu fût conduit au supplice. En même temps, par crainte peut-être du zèle souvent immodéré des agents de son autorité, il défendit de rechercher les coupables, c'est-à-dire de faire des enquêtes sur la vie et les croyances des citoyens, et par un sentiment d'équité très-louable, de recevoir des dépositions anonymes. Il ouvrait ainsi une porte de salut à l'accusé : quelque charge qui pèse sur lui, s'il se repent, s'il veut faire amende honorable, revenir aux dieux et donner, en les invoquant, une marque extérieure de fidélité à la religion de l'empire, il obtiendra son pardon (2). Nous avons là tous les éléments d'une persécution légale :

(1) « Post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram. » (PLINE LE JEUNE, X, 97.)

« Quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis qui in idem contracti fuerint, heteriæ, quamvis breves, fient » (*Id.*, 43.)

« Amisenos.... concessum est Eranos habere... si tali collatione, non ad turbas et illicitos cœtus sed ad tenuiorum inopiam sustinendam utuntur. In cæteris civitatibus, quæ nostro jure obstrictæ sunt, res hujusmodi prohibenda est. » (*Id.*, 94.)

(2) « Conquirendi non sunt : si deferantur et arguantur, puniendi

1° Défense des sociétés et réunions secrètes;

2° Ordre de conduire au supplice le chrétien accusé et convaincu par des témoignages sérieux et par sa propre déclaration, d'être chrétien.

Agir ainsi, n'était-ce pas organiser la persécution et en régler la procédure? Une grande latitude était encore laissée à l'arbitraire des juges. « Il n'est pas possible, dit « Trajan à Pline, *d'établir dans ces sortes d'affaires une « forme certaine et générale* (1). »

Dès l'époque de Trajan, le fait de professer le christianisme est donc considéré comme un crime d'État et légalement puni. Les magistrats sont armés contre le christianisme. Jusqu'à quel point et dans quelle mesure se servirent-ils de leurs armes? S'abstinrent-ils en effet de recherches et de perquisitions, comme l'empereur le conseillait? C'est une question qu'on ne saurait résoudre faute de documents certains et authentiques. La critique a fait depuis longtemps justice des exagérations évidentes des martyrologes dressés après coup. L'histoire des onze mille soldats exilés par Trajan à Mélitène, en Arménie, pour avoir refusé de sacrifier, est une fable. La critique douce et modérée de Tillemont laisse bien des doutes sur

sunt; ita tamen ut qui negaverit se christianum esse, idque reipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris... veniam ex penitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli, nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli, nec nostri seculi est. » (Traj. à Pline, x, 98.)

(1) « Neque enim in universum aliquid quod quasi certam formam habeat, constitui potest. » (PLINE LE JEUNE, x, 98.)

l'authenticité des actes de plusieurs autres martyrs admis peut-être un peu légèrement par les Bollandistes, et rapportés à cette époque. Il n'est pas douteux cependant que le sang des chrétiens ait coulé en Orient et en Occident pendant le règne de Trajan. Eusèbe rapporte que dans un grand nombre de villes la populace se souleva contre les chrétiens, et que ces émeutes suscitèrent des violences et des condamnations. Il ajoute que le nombre de ceux qu'il fallait frapper émut Pline le Jeune, et provoqua l'appel qu'il adressa à l'empereur. Dans cette pièce, Pline lui-même déclare qu'il a fait conduire au supplice ceux qui, interpellés deux et trois fois, ont persisté à déclarer qu'ils étaient chrétiens (1). Là où le sentiment populaire ne se déchaînait pas contre les chrétiens, il est vraisemblable qu'ils étaient tolérés ou traités avec plus de douceur. Au reste, nous n'avons pas à compter ni à nommer les martyrs ; nous voulons seulement caractériser la politique de Trajan en face de la religion nouvelle. Elle ne fut pas gratuitement cruelle, ni violemment agressive ; elle fut légalement hostile.

On en peut dire autant de la politique d'Adrien. Ni Méliton de Sardes, ni Tertullien, ni Eusèbe, ne rangent cet empereur au nombre des persécuteurs de l'Église. Cela veut dire qu'Adrien suivit en général à leur égard les

(1) « Interrogavi ipsos an essent christiani : confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus : perseverantes duci jussi. » (Pline le Jeune, X, 97.)

maximes de modération et d'humanité que son prédécesseur avait pratiquées et recommandées. Mais sous Adrien, comme sous Trajan, la profession de christianisme fut un crime d'État, et les chrétiens purent être et furent souvent légalement condamnés et punis de mort. Cependant, bien que durant un règne de plus de vingt ans, qui ne fut qu'un long voyage à travers toutes les provinces de l'empire, Adrien prît soin de réparer partout sur son passage les temples des dieux et d'en élever de nouveaux, la largeur naturelle de son esprit, et si je puis dire, sa curiosité en matière de doctrines religieuses, purent le disposer personnellement à considérer le christianisme avec un certain intérêt. En édifiant et en consacrant des temples, Adrien faisait plutôt œuvre d'artiste qu'acte de piété. En outre, l'auteur de l'*Édit perpétuel* n'était nullement l'ennemi des nouveautés, ni servilement attaché à toutes les lois et à toutes les traditions anciennes. Il était passionné pour tous les mystères, curieux de magie et d'astrologie. Dans un voyage à Athènes, il se fit, dit-on, initier aux mystères d'Eleusis. Quelques années plus tard, à Alexandrie, où toutes les sciences et toutes les pratiques religieuses vivaient pêle-mêle, il vit des chrétiens, et dans la lettre où il peint si vivement le caractère des Alexandrins, il nomme à la fois, et, à ce qu'il semble, avec une indifférence égale, les sectateurs de Sérapis et ceux du Christ. A ses yeux sans doute, le christianisme était une de ces formes passagères et innocentes de la superstition,

qui tombent d'elles-mêmes quand elles ont fait leur temps, et que le prestige de la nouveauté s'est évanoui. Néanmoins, quels que fussent les sentiments particuliers du prince touchant le christianisme, l'inflexible inimitié des Juifs continuait à poursuivre partout les chrétiens; la populace païenne, abusée par d'aveugles préjugés, rugissait contre eux dans les cirques, et les magistrats, usant des prescriptions de la loi, se complaisaient à chercher, en les livrant au supplice, une facile popularité.

Ce qui permet de supposer que les chrétiens furent persécutés sous Adrien, ce sont les deux *Apologies* qui furent présentées à ce prince, la première par Quadratus, vers 125; la seconde par Aristide, philosophe chrétien d'Athènes, peu de temps après. Ces deux ouvrages, qui subsistaient encore du temps d'Eusèbe (1), sont perdus aujourd'hui. Les philosophes païens n'avaient pas encore pris la plume. Le *Discours véritable* de Celse, le premier écrit polémique contre le christianisme, ne parut guère qu'au commencement du règne de Commode. Tertullien et Eusèbe accordent les plus grands éloges aux écrits apologétiques de Quadratus et d'Aristide. S'il est téméraire d'affirmer que l'empereur fit complètement droit aux vérités contenues dans ces suppliques, on peut croire cependant que la persécution fut adoucie. L'empereur recevait en même temps des lettres consultatives au sujet des chrétiens. Sérenus Granianus, proconsul d'Asie, repré-

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 3.

sentait, dit Eusèbe, qu'il lui semblait fort inique d'accorder aux clameurs du peuple la vie d'hommes innocents. Il renouvelait aussi la question de Pline : la simple profession de foi et l'adhésion à la secte chrétienne est-elle un crime (1)?

Le rescrit d'Adrien à Minucius Fundanus, successeur de Granianus, nous a été conservé. L'empereur accordait satisfaction sur le premier point. C'était un bienfait réel de soustraire les chrétiens aux emportements de cruauté de la foule pour les remettre entre les mains de la loi. Pour ce qui est du second point, la réponse du prince était fort équivoque : « Si quelqu'un, disait-il, accuse les chrétiens, « et prouve qu'ils font quelque chose contre les lois, jugez-« les selon la faute qu'ils auront commise ; s'ils sont calom-« niés, punissez le calomniateur (2). » Les accusateurs sont, il est vrai, tenus de prouver que les chrétiens violent la loi ; mais la pratique même du christianisme est une violation expresse de la loi. Il suffit donc, après tout, de prouver simplement qu'ils sont en effet chrétiens pour les condamner légalement. Adrien ne pouvait entendre la chose autrement. Ne déférer les chrétiens aux tribunaux que s'ils se sont rendus coupables de quelque crime, c'était admettre implicitement et autoriser le christianisme ; c'était révoquer le rescrit de Trajan, c'était accorder d'avance ce que les chrétiens demanderont par la bouche

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 8 ; *Chroniq.*
(2) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 9.

de tous leurs apologistes. Si le rescrit d'Adrien eût eu un sens aussi favorable au christianisme, saint Justin, Tatien, Méliton de Sardes, Athénagore, Tertullien, Minucius Félix, tous ceux qui, au IIe siècle et au commencement du IIIe, réclamèrent si vivement la liberté de conscience, n'eussent pas manqué de le rappeler et de l'invoquer hautement. Saint Justin l'a fait, dira-t-on, et a joint à sa première Apologie le texte même de ce rescrit, et Tertullien ne compte pas Adrien au nombre des persécuteurs du christianisme. Il est vrai, pour saint Justin, c'était d'une habile politique, et il était bien permis à l'avocat du christianisme d'employer ce dernier moyen de défense après avoir épuisé tous les autres. Mais saint Justin ne se méprend pas au point de faire grand fonds sur cet argument. Pouvait-il, en vérité, espérer faire lever par une équivoque l'interdit qui pesait sur la religion chrétienne ? Si le rescrit d'Adrien eût été à ses yeux un acte officiel de protection, n'en eût-il pas tiré un plus grand parti ? L'eût-il ainsi relégué à la dernière page de son Apologie ? Quant à Tertullien, il ne nomme que Néron et Domitien parmi les persécuteurs du christianisme : et encore fait-il honneur à ce dernier d'être bientôt revenu à des sentiments d'humanité et d'avoir rappelé ceux qu'il avait exilés (1). C'est qu'en effet ni Trajan, ni Adrien, ni les Antonins ne se montrèrent violents et gratuitement cruels à l'égard des chrétiens, et, sans désarmer les lois qui

(1) TERTULLIEN, *Apologet.*, V.

les proscrivaient, ils essayèrent d'en adoucir la rigueur. C'est aussi que Tertullien ne veut trouver que des mauvais princes parmi les persécuteurs, et ne peut accorder que des empereurs qui ont connu et respecté le droit divin et humain aient pu condamner le christianisme. Cependant, il est incontestable, la lettre de Pline en fait foi, qu'il y eut des martyrs sous Trajan.

Le rescrit d'Adrien n'est pas plus un édit de tolérance que celui de Trajan. Ce qui le prouve encore, c'est que l'Apologie d'Aristide, philosophe et chrétien, est postérieure à celle de Quadratus et à la lettre de l'empereur à Minucius Fundanus. On n'a pas à se défendre quand on n'est pas attaqué.

Il est facile à présent de répondre à cette question: Quelle fut, jusqu'à l'avènement d'Antonin le Pieux, la situation des chrétiens dans l'empire? Quelle fut, à l'égard de la secte nouvelle, la politique impériale?

La société chrétienne naquit en Palestine, y trouva ses premiers ennemis et ses premiers partisans. N'ayant pu s'assimiler la nation juive, et obéissant aux instructions de son fondateur et à la loi naturelle de son développement, elle ouvrit son sein aux païens et rompit avec les traditions étroites du mosaïsme. Les Juifs essayèrent de l'étouffer, tantôt en provoquant le fanatisme aveugle des populations, tantôt en éveillant les défiances et en excitant les soupçons de l'autorité. Les gouverneurs romains, surpris d'abord par cette tactique perfide, virent bientôt que

ces accusations ne cachaient qu'un dissentiment dans des questions religieuses et fermèrent les yeux. Gallion, Lysias, Félix, Festus, Néron lui-même, refusèrent de s'associer aux colères des Juifs. Saint Paul, après une procédure interminable, sortit de prison.

Si Claude chassa les chrétiens de Rome, c'est qu'ils troublaient l'ordre et la paix publique par leurs tumultueux débats avec les Juifs. Si Néron, après l'incendie de Rome, les livra à des supplices inouïs, ce fut, soit pour se décharger sur des hommes universellement méprisés d'une accusation flétrissante qui pesait sur lui et donner une pâture à la rage de la populace, soit par un caprice de folie sanguinaire où la politique n'avait point de part, soit pour purger de l'écume de sa population la ville de Rome, qu'il prétendait rebâtir sur un nouveau plan.

Sous Domitien seulement, la persécution religieuse commence. L'athéisme, la participation aux rites judaïques paraissent avoir été les seuls griefs allégués contre Flavius Clémens, Domitilla et plusieurs autres condamnés à mort ou à l'exil. Alors, quoique Domitien semble avoir frappé des chrétiens plutôt que le christianisme pris en lui-même, on peut dire que la persécution commença, surtout dans les provinces, à prendre le caractère d'une interdiction légale du culte et des réunions des chrétiens.

Trajan organise et réglemente cette interdiction. Il rappelle et remet en vigueur les anciennes lois contre les

associations illicites. Il ordonne de punir de mort les chrétiens convaincus et obstinés. Désormais, la profession de christianisme est un crime d'État, et les chrétiens des ennemis publics. Il ne sont soustraits au déchaînement de la vile multitude et aux condamnations sommaires que pour être traduits régulièrement devant les magistrats et répondre devant la loi de ce qui est, aux yeux des juges, une révolte contre la société, un outrage à la majesté de l'empereur et un attentat contre la constitution de l'État.

Le rescrit d'Adrien à Minucius Fundanus ne change rien à la situation politique des chrétiens. L'empereur ne veut pas qu'on les recherche ; il ne souffrira pas qu'on accuse et qu'on frappe à la légère des citoyens paisibles et innocents. Les délations ne seront pas reçues : les calomniateurs seront punis sévèrement ; les magistrats devront se garder d'un zèle intempérant et mépriser les vaines clameurs de la foule assemblée dans les cirques. Cependant, s'il n'est pas poursuivi avec acharnement, il ne faut pas croire que le christianisme soit toléré; et si ses adhérents échappent au glaive, il reste suspendu sur leur tête. Sous Adrien comme sous Trajan, le christianisme demeure hors la loi. Toute paix lui est une trève qu'il doit au caractère propre du prince, et non à la législation.

CHAPITRE II.

État moral de l'empire au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne.

Étrange confusion des cultes et des cérémonies religieuses dans l'empire romain. — Attitude de la philosophie ancienne en face du polythéisme. — Xénophane. Platon. Carnéade, Lucrèce. Cicéron. — Exaltation et dérèglement du sentiment religieux. — Décadence de la philosophie. — Son alliance avec la religion. — Apollonius de Tyane. — Complaisance de la philosophie pour les mythes et les symboles. — Maxime de Tyr. Plutarque. — État des mœurs. — Profonde corruption dans toutes les classes de la société. — Servilité, abaissement des caractères. — Amollissement et adoucissement des mœurs publiques. — La conscience populaire proteste en plusieurs rencontres contre la rigueur et la cruauté du vieux droit patricien. — Caractère de l'Édit perpétuel d'Adrien. — Lois et institutions protectrices des classes pauvres et souffrantes. — Les efforts des philosophes et des jurisconsultes insuffisants pour remédier à la dissolution morale du monde romain. — Le stoïcisme, doctrine individuelle, abstraite et idéale, ne descend pas dans les mœurs. — Épictète désespère de trouver un stoïcien véritable.

Dès le commencement du IIe siècle, le christianisme commença à se heurter aux lois de l'empire et à entrer en lutte avec la société païenne.

Quel était le terrain sur lequel il allait combattre? quel était l'état des âmes et des esprits? Opposer la force à la foi, c'est peu, si cette force n'est pas au service d'une foi opposée. Or, y avait-il dans l'empire, dans la première moitié du IIe siècle, une foi religieuse ou des convictions philosophiques?

On aurait quelque peine à dire en quoi consistait alors le polythéisme. Les magistrats romains entendaient par

la religion de l'État l'ensemble des cultes reconnus et autorisés par les lois; mais, en vérité, rien n'était plus divers que ces cultes. La simplicité et la sévérité de la religion antique s'étaient profondément altérées avec la conquête. La politique constante du sénat avait toujours été de laisser aux nations soumises leurs mœurs et leurs coutumes religieuses, quand elles n'étaient pas un danger pour la paix publique, un scandale trop éclatant pour la morale, et qu'elles ne se présentaient pas avec un caractère d'exclusion décidée et de propagande hostile. Bien plus, le Panthéon romain s'était ouvert complaisamment à une multitude de dieux étrangers. Les divinités de la Grèce avaient reçu droit de cité à Rome avec les arts et la poésie. Celles de la Thrace, de l'Égypte et de l'Orient s'y étaient établies l'une après l'autre et avaient dans presque toutes les grandes villes de l'Italie des temples respectés. L'apothéose faisait de chaque empereur mort un dieu nouveau; et parfois même le prince se faisait dresser un temple, instituait un collége de prêtres pour servir ses autels, et usurpait de son vivant des honneurs que la servilité publique ne lui marchandait pas. Il y en avait de tout sexe, de tout âge et de toute forme : il y en avait pour présider à tous les éléments et à toutes les puissances de la nature, à tous les événements de la vie, à toutes les passions de l'âme humaine. A côté des douze grands dieux, les doyens de l'Olympe antique et de leur poétique famille de demi-dieux et de héros, une foule de divinités

nouvelles s'étaient introduites de toutes parts (1). C'était un chaos, une confusion, un pêle-mêle étrange de cérémonies bizarres, ridicules et quelquefois sanglantes. Les pontifes pour lesquels, comme on sait, les charges religieuses n'étaient qu'un marchepied aux honneurs politiques, avaient perdu le sens des mythes et des traditions anciennes (2), et couvraient d'un sérieux affecté une incrédulité profonde. La foule se rendait au temple comme à un

(1) « Cet Attys, ce Corybas, ce Sabazius, dit Momus dans un dialogue de Lucien, d'où nous les a-t-on voiturés ici? Quel est ce Mède Mithras, avec sa robe persane et sa tiare, qui ne sait pas un mot de grec?... Les Scythes et les Gètes, voyant avec quelle facilité ces hommes sont passés dieux, ne s'inquiètent plus de nous et se mettent à déifier qui bon leur semble : par exemple, leur Zamolxis, inscrit sur nos rôles sans qu'on sache comment il s'y est glissé. Tout cela, dieux, pourrait encore se tolérer. Mais toi, hé! la tête de chien, l'Égyptien enveloppé de serviettes, qui es-tu, mon ami? et comment, avec ton aboiement as-tu la prétention d'être dieu? Que veut ce taureau de Memphis?... On l'adore, il rend des oracles, il a des prêtres. Je rougirais de vous parler des ibis, des singes, des boucs, et de mille autres dieux encore plus ridicules dont les Égyptiens ont inondé le ciel. » (*L'Assemblée des dieux*, traduct. de M. TALBOT, t. II, p. 485.)

Ailleurs, Lucien nous montre Jupiter qui se plaint d'être delaissé pour les divinités nouvelles : « Depuis qu'Apollon a établi à Delphes un bureau de prophéties; qu'Esculape tient à Pergame une boutique de médecins; que la Thrace a élevé un Bendidéon, l'Égypte un Anubidéon, et Éphèse un Artémiséon, tout le monde court à ces nouveaux dieux. On convoque des assemblées solennelles; on décrète des hécatombes. Quant à moi, dieu décrépit, on s'imagine m'avoir suffisamment honoré en m'offrant tous les cinq ans un sacrifice à Olympie, et mes autels sont plus froids que les lois de Platon ou les syllogismes de Chrysippe. » (*Icaroménippe*, trad. TALBOT, t. II, p. 147.)

(2) « Saliorum carmina vix sacerdotibus suis satis intellecta. » (QUINTILIEN, I, 6, 40.)

spectacle, pour repaître ses yeux de la pompe des sacrifices et du sang des victimes, avec plus de curiosité que de ferveur. Les autels des dieux avaient moins de visiteurs que les jeux du cirque. On connaît la lettre de Pline à Trajan. En Bithynie, les sacrifices sont interrompus, les temples déserts, les acheteurs de victimes rares. Qui croyait encore à ces légendes religieuses autrefois vénérées? Les mânes, Caron et sa barque, Cerbère et les juges infernaux étaient choses qui n'effrayaient même plus les enfants (1).

Cette décadence de la religion païenne datait de loin. La philosophie, depuis Xénophane et Pythagore, n'avait guère cessé de la battre en brèche. Socrate avait payé de sa vie son impiété prétendue. Platon s'était élevé contre les poètes théologiens qui ravalent la divinité à la mesure de l'homme, en lui prêtant nos passions et nos vices; Carnéade, armé du sorite emprunté aux stoïciens, avait impitoyablement démoli les autels de Jupiter, de Neptune, de Cérès et des autres (2); Lucrèce, à Rome, avait écrit un long poème pour rendre l'homme au sentiment de sa force et de sa liberté, et l'affranchir de la servitude des préjugés religieux. Cicéron, plus modéré et plus politique, tout en accordant un respect de convenance et

(1) JUVÉNAL, *Sat.*, II, v. 149.
« Nemo tam puer est, dit Sénèque, ut Cerberum timeat et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus adhærentem. » (*Ep. ad Lucil.*, XXIV.)
(2) SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Mathem.*, VIII, p. 282, *An sint dii?*

d'exemple aux pratiques et aux ministres du culte légal, n'avait pas craint de dévoiler l'impuissance de la divination et le charlatanisme des augures.

Mais si la religion païenne allait chaque jour se dégradant et perdant son empire sur les âmes ; si les riches, énervés par le luxe et la volupté, avaient désappris la crainte et le respect des divinités ; si la foule, abrutie par la servitude, ne portait aux cérémonies officielles qu'une curiosité inintelligente, tout sentiment religieux n'était pas éteint pour cela. Il semblait au contraire plus vif qu'autrefois. La preuve en est dans les conquêtes rapides du christianisme et de ses fidèles ou infidèles interprètes, dans le nombre infini des temples et des autels publics ou privés, dans la diversité incroyable des cultes, enfin dans la vogue étonnante dont jouissaient partout les astrologues, les magiciens et les thaumaturges, que les grands interrogeaient avidement, et qui séduisaient par leurs prestiges la crédulité de la foule. La superstition, n'est-ce pas l'exaltation et le dérèglement du sentiment religieux ? Là où manque la foi religieuse ou les convictions philosophiques, les âmes dévoyées, et ne sachant où se prendre, se laissent aller aux plus grossières et aux plus puériles superstitions, et trompent ainsi ce besoin du divin que toutes éprouvent avec plus ou moins d'énergie.

Une autre preuve de la vivacité du sentiment religieux, c'est que la philosophie et la religion populaire, autrefois ennemies, tendaient à se rapprocher.

La raison humaine avait, à ce qu'il semblait, fait son œuvre et donné tout ce qu'elle pouvait produire. Son plus grand effort n'avait abouti qu'à faire éclater son impuissance à réunir les âmes dans une croyance commune. Pour fonder cette croyance, pour donner aux âmes l'aliment dont elles ne pouvaient se passer, les délicatesses des métaphysiques de Platon et d'Aristote, et l'altière morale du Portique ne suffisaient pas. En vain Sénèque avait écrit que la philosophie *luit pour tout le monde* (1). Sa lumière n'était pas descendue dans la foule. Sur les hauteurs mêmes où elle brillait, elle éclairait les esprits plus qu'elle n'échauffait les cœurs.

A l'époque dont nous parlons, soit par suite d'une défaillance inhérente à la vieillesse, et à laquelle rien d'humain n'échappe, soit par suite du contact de l'esprit oriental avec le génie grec, la philosophie, loin de combattre et de rejeter les mythes, ou de se tenir, au moins, en face de la religion populaire dans un silence dédaigneux, semblait se complaire dans les fictions, comme si la vérité nue avait un éclat que la raison humaine était incapable de supporter.

Le temps était loin où Platon renvoyait Homère de sa République. Aujourd'hui les platoniciens réhabilitent la poésie sacrée et reconnaissent dans les fictions que le disciple de Socrate traitait de mensonges corrupteurs, les

(1) « Non rejicit quemquam philosophia nec eligit : omnibus lucet. » (SÉNÈQUE, *Ep. ad Lucil.*, XLIV, p. 147.)

germes cachés de la plus profonde sagesse. Aujourd'hui on proclame qu'il ne faut pas proscrire l'imagination, séparer la philosophie de la poésie. « Au fond, le poète « est philosophe. L'un emploie, pour enseigner la vérité, « une parole nue et sévère que la foule n'entend pas ; « l'autre, avec une discrète réserve, la cache sous des « allégories et des symboles. De même que les médecins, « pour faire prendre à leurs malades des médicaments « amers, parfument de miel le bord de la coupe, ainsi « la sagesse antique (Orphée, Homère, Hésiode) sait « adoucir par la grâce du langage, les modulations des « vers et le charme des fictions, la sévérité de ses ensei- « gnements. Quel plus heureux langage que la fable pour « parler des choses divines ! Homère, en vérité, n'est-il « pas plus philosophe qu'Épicure (1)? » Les spéculations abstraites, qui étaient de tradition dans l'école pythagoricienne, sont aujourd'hui délaissées. Apollonius de Tyane est hiérophante plus encore que philosophe. Ce fut surtout vers la réformation et la purification des pratiques religieuses qu'il tourna l'effort de sa pensée.

La philosophie essayait alors de comprendre et d'expliquer les traditions et les symboles, et paraissait consacrer de son autorité ce qu'elle avait attaqué ou méprisé jusque là. Les mythes religieux lui paraissaient une philosophie sensible, appropriée par les législateurs à la

(1) MAXIME DE TYR, *Dissert.*, X, 6, 7.

faiblesse d'esprit de l'homme (1). « Sans doute, dit « Maxime de Tyr, Dieu le père et l'architecte de l'uni- « vers est plus ancien que le soleil, plus ancien que le « ciel, plus grand que le temps, supérieur à tout ce qui « dure et ce qui change. Il est sans nom et inaccessible « aux regards ; mais, ne pouvant saisir son essence, nous « empruntons le secours des paroles, des noms, des ani- « maux, des figures d'or, d'ivoire et d'argent, des plantes, « des fleuves, des sommets des montagnes et des tor- « rents. Dans le désir où nous sommes de l'atteindre, et « en même temps dans notre impuissance d'y arriver, « nous attribuons à sa nature tout ce qu'il y a de plus « excellent parmi nous. Ainsi font les amants, qui se « plaisent à contempler les images des personnes qu'ils « aiment ; qui de la même manière prennent plaisir à re- « garder la lyre ou le javelot qu'elles ont manié, ou le « siége sur lequel elles se sont assises, ou le cirque où « elles ont coutume de courir, ou tout ce qui leur remet « en mémoire le souvenir de l'objet aimé... Qu'on ait du « moins la pensée de Dieu. Si l'art de Phidias réveille

(1) « Quand les enfants apprennent leurs lettres, les maîtres leur enseignent à tracer les caractères, en conduisant leur main, jusqu'à ce que, peu à peu, grâce à la mémoire, ils s'habituent à les former d'eux-mêmes. Les législateurs n'ont pas fait autrement pour les peuples, en imaginant des symboles qui sont les signes de l'honneur dû à la divinité, et pour ainsi dire des caractères par lesquels ils conduisent l'homme comme par la main jusqu'à la pensée de Dieu. » (Maxime de Tyr, *Dissert.*, VIII, 2, 3.)

« cette pensée chez les Grecs, le culte des aminaux, chez « les Égyptiens, chez d'autres un fleuve, chez d'autres le « feu, il n'importe. Je ne condamne pas la variété. Que « seulement on connaisse Dieu, que seulement on l'aime, « que seulement on en garde le souvenir présent (1). »

Voilà certes de belles et nobles paroles, et un appel aux choses divines que Platon n'eût pas désavoué ! Et pourtant cette défense des idoles, cette transaction avec les superstitions populaires, cette acceptation indifférente de tous les cultes marque dans les écoles philosophiques comme une lassitude de la pensée.

En même temps, chez presque tous les philosophes, apparait une sorte de défiance dans les forces de la volonté humaine, et comme un désespoir de la vertu isolée et livrée à elle-même. C'est encore un signe que le mysticisme oriental a pénétré à grands flots dans le monde grec et romain. Son empreinte est visible au sein même du stoïcisme. Il y a loin de Zénon à Sénèque et à Épictète. Avec ce dernier, la raideur du stoïcisme primitif s'est détendue, sa dureté s'est amollie. Le sage n'est plus cet être impassible, abstrait en quelque sorte, invulnérable, enivré d'orgueil, s'égalant à Jupiter et défiant la fortune. Il a appris l'humanité, la douceur, l'humilité, la résignation,

(1) Εἰ δὲ Ἕλληνας μὲν ἐπεγείρει πρὸς τὴν μνήμην τοῦ θεοῦ ἡ Φειδίου τέχνη, Αἰγυπτίους δὲ ἡ πρὸς τὰ ζῷα τιμή, καὶ ποταμὸς ἄλλους, καὶ πῦρ ἄλλους, οὐ νεμεσῶ τῆς διαφωνίας· ἴστωσαν μόνον, ἐράτωσαν μόνον, μνημονευέτωσαν μόνον. (MAXIME DE TYR, *Diss.*, VIII, 10.)

l'indulgence envers les hommes (1). Il y a dans la doctrine d'Épictète un sentiment du divin plus vif que chez les premiers stoïciens. Cette tendance religieuse est encore plus marquée dans Marc-Aurèle, et touche chez lui à l'ascétisme. Les pensées de l'empereur philosophe respirent un singulier dégoût de la science et du monde, et une mélancolie assez analogue à celle qui, dans nos jours de rêverie et de satiété sceptiques, saisit plus d'un esprit élevé. On y sent une âme fatiguée et rassasiée de tout, qui aime à se retirer en elle-même pour y goûter le repos. On y entend comme un écho de cette sagesse amère et désabusée qui remplit le livre de l'*Ecclésiaste*.

Chez les platoniciens, l'impuissance de la raison et de la volonté humaines, pour éclairer et gouverner la vie, est bien plus sensible. Selon Maxime de Tyr et Plutarque, l'homme ne peut se passer du secours de Dieu pour s'élever à la contemplation et jouir du commerce des choses célestes. Il a besoin de ce même secours pour aider la faiblesse de sa volonté, et pour se défendre contre la fortune qui traverse ses desseins et contrarie ses efforts. Dieu est au-dessus de l'horizon où se meut l'intelligence humaine. Il n'y a pas de méthode scientifique et régulière qui puisse nous conduire jusqu'à l'essence divine. Les misères du corps et de la vie terrestre sont un invincible obstacle à l'intuition de Dieu ; pour mon-

(1) Épictète, *Manuel*, 13, 22, *et passim*.

ter jusque là, il faut, pour ainsi parler, s'échapper et se dégager du corps : il faut de plus que Dieu nous soulève et nous attire en quelque sorte vers lui. Sans ce secours surnaturel, sans cet appel de Dieu, sans cette aide de la *grâce*, si je puis dire, nous ne pouvons l'apercevoir. « C'est « sous la conduite et l'empire de Dieu, dit Plutarque, que « la pensée humaine peut parvenir jusqu'à l'invisible et « au saint (1). » Maxime de Tyr est dans la même voie : « L'auteur et le père du monde ne peut être vu des yeux « du corps ni exprimé par la parole. Pour s'approcher de « lui, il faut se détacher de la terre, se boucher les oreilles, « fermer les yeux, et tous les autres sens, et se recueillir « en soi-même ; il faut étouffer toutes les plaintes et « tous les gémissements de la terre, imposer silence à « la volupté, à la gloire, à l'honneur et à la honte... « Plus l'homme s'éloignera de ce monde, plus l'objet « qu'il poursuit s'offrira clairement... Le terme du voyage, « ce n'est pas le ciel, ni les corps qu'il renferme, bien « qu'ils soient pleins de beauté et d'harmonie, comme « étant l'œuvre de Dieu ; il faut monter encore au-delà « du ciel, jusqu'à ce lieu qui est le véritable asile de « l'éternelle paix... Mais comment donc nous délivrer des « bruits de la terre et nous élever jusqu'à Dieu ? Pour le « dire en un mot, tu verras Dieu quand il t'appellera à « lui. Demeure donc, et attends qu'il t'appelle. Voici

(1) PLUTARQUE, *De Isid. et Osirid.*, 75-79.

« venir la vieillesse qui te rapprochera de lui, puis la « mort que les lâches déplorent, dont ils redoutent la « venue et que tout homme amant de Dieu souhaite et ac« cueille avec joie (1). » De là à l'extase des néo-platoniciens d'Alexandrie, il n'y a pas loin. La trace des idées orientales et leur mélange avec les idées grecques percent dans les œuvres des platoniciens de cette époque.

Au reste, il s'en fallait de beaucoup que toutes les écoles philosophiques eussent, au milieu du II[e] siècle, conservé un pareil souci des hautes pensées, et fussent animées de ce souffle mystique qu'on sent dans plus d'un passage de Plutarque, et qui circule parfois à travers la rhétorique et les amplifications sophistiques de Maxime de Tyr. Les fortes convictions sont mortes. On respecte, ou, pour mieux dire, on redoute plus la majesté impériale que celle des dieux. La spéculation philosophique semble frappée d'une irrémédiable stérilité. A Rome, le stoïcisme soutient encore quelques âmes fières qui, en l'absence de toute liberté réelle, adorent silencieusement dans le fond de leur conscience une sorte de liberté abstraite. A Alexandrie, toutes les superstitions, tous les déréglements du cœur et de l'esprit s'étalent au grand jour : toutes les doctrines philosophiques et religieuses peuvent nommer des représentants, et les croyances les plus diverses et les plus opposées sont mêlées et comme confondues dans

(1) MAXIME DE TYR, *Dissert.*, XVII, 10, 11, édit. Did., p. 68.

les âmes (1). Les esprits sont en travail pour opérer un rapprochement entre les diverses écoles. Mais, dans cette ville même, où le mouvement, pour ne pas dire le tumulte philosophique, est le plus intense, l'érudition et la critique dominent. On s'inquiète moins d'innover et d'inventer des systèmes que de connaître, de comprendre, d'interpréter et de concilier tous les systèmes, toutes les doctrines, toutes les traditions sacrées ou profanes. En Grèce et en Asie, des sophistes courent les villes, enseignant, discourant, et, comme au temps des Gorgias et des Carnéade, promenant de pays en pays, pour l'amusement des oisifs, leur rhétorique ambulante, et faisant étalage d'une science à laquelle eux-mêmes ne croient plus.

Le mysticisme et le scepticisme sont les extrémités opposées entre lesquelles flottent les meilleurs esprits de cette époque de décadence et de trouble.

Que dire de l'état des mœurs? faut-il recueillir et citer les témoignages de Sénèque, de Pétrone, de Tacite, de Martial et de Juvénal? Faut-il remuer cet amas d'impuretés? Faut-il décrire l'abaissement général des caractères, le débordement inouï du luxe, les raffinements du vice,

(1) On lit ce curieux passage d'une lettre de l'empereur Adrien à Servien, son beau-frère, dans la *Vie de Saturnin* de Flavius Vopiscus : « Ægyptum quam mihi laudabas, totam didici, levem, pendulam, ad omnia famæ momenta volitantem. Illi qui Serapim colunt, christiani sunt : et devoti sunt Serapi qui se christianorum episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judæorum, nemo Samarites, nemo christianorum presbyter, non mathematicus, non aruspex, non aliptes. »

Le même passage se trouve dans les *Fragments des petits historiens grecs*. (Biblioth. grecq., Firm. Did., III, p. 624.)

les fréquents divorces, l'adultère passé en habitude, les avortements, les expositions d'enfants, l'effrayante corruption de toutes les classes? Faut-il montrer des chevaliers romains transformés en histrions, en bateleurs et en cochers, paraissant sur le théâtre ou descendant dans le cirque? un Gracchus devenu gladiateur rétiaire, livrant aux divertissements de la populace le nom du petit-fils de Cornélie (1)? des femmes de race libre et de famille noble se faisant inscrire par les édiles sur le registre des courtisanes (2)? Pouvait-on imaginer un vice dont on ne fît montre et dont on ne fatiguât le ciel?

Le goût de la liberté, le sentiment de la dignité humaine, le patriotisme même, avait dès longtemps disparu. Les grands de Rome disputaient de servilité et de bassesse, et traînaient sans gloire le poids incommode de grands noms qu'ils ne savaient plus porter. Le peuple avait depuis longtemps désappris le travail de la charrue et les rudes exercices du champ de Mars. Nourris et amusés par leurs maîtres (3), les descendants de Romulus pas-

(1) JUVÉNAL, *Sat.* II, 143; VIII, 198.

(2) « Cautum ne quæstum corpore faceret cui avus aut pater aut maritus eques Romanus fuisset. Nam Vestilia prætoria familia genita licentiam stupri apud ædiles vulgaverat. » (TACITE, *Ann.*, II, 85.)

(3) « . . . . . Jamdudum, ex quo suffragia nulli
Vendimus, effugit curas, et qui dabat olim
Imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se
Continet, atque duas tantum res anxius optat
Panem et circenses. . . . . »
(JUVÉNAL, *Sat.* X, v. 76.)

« Sciebat, » dit Fronton en parlant de Trajan, « populum Romanum

saient leur vie sur les places publiques ou dans les amphithéâtres, pendant que les champs, dépeuplés, transformés en vastes jardins de luxe ou livrés aux bras serviles, ne suffisaient plus à faire vivre l'Italie.

Cependant, si, depuis la chute de la République, toute individualité s'était amoindrie, si toutes les fortes institutions qui avaient soutenu la société romaine tendaient à se dissoudre, il faut le reconnaître, en s'amollissant, les mœurs publiques s'étaient singulièrement adoucies. La philosophie et le travail latent de la civilisation avaient jeté dans les âmes des semences qui avaient germé et s'étaient développées peu à peu. Les lois, qui doivent suivre le mouvement des mœurs et en être l'exacte expression, étaient sur plusieurs points plus rudes et plus barbares que les mœurs.

Il semble que ce soit tomber dans un étrange paradoxe que de parler de l'humanité et de la douceur d'un peuple dont le plus grand divertissement était de voir des hommes s'entretuer dans les cirques. Cependant, ce même peuple poursuivait à coups de poinçon dans le forum un chevalier romain qui, usant du droit exorbitant que lui donnait une législation non encore abrogée, avait fait mourir son fils sous le fouet (1). Ce même

duabus præcipue rebus, annona et spectaculis teneri. » (*Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton,* édit. Cassan, t. II, p. 336.)

(1) « Erixonem equitem Romanum, memoria nostra, quia filium suum flagellis occiderat, populus in foro graphiis confodit. Vix illum Augusti

peuple se soulevait encore quand, après la mort de Pedanius Secundus, préfet de Rome, assassiné par un de ses esclaves, il était question d'appliquer la loi et de conduire au supplice quatre cents esclaves innocents. Qu'était-ce que cette émeute, sinon une protestation de la conscience populaire contre une loi farouche que les mœurs publiques réprouvaient? Force resta à la loi dans cette circonstance; mais les murmures du peuple ameuté, menaçant, armé de pierres et de torches (1), la frappèrent de mort. Le même fait se renouvela sous Trajan. Largius Macédon, ancien préteur, fut tué par ses esclaves dans sa salle de bain (2). La loi dont nous parlons n'était pas abrogée ; il ne paraît pas, cependant, qu'elle fut appliquée. Lors donc qu'Alexandre Sévère réduisit le droit des pères sur leurs enfants à de simples corrections, lorsqu'Adrien statua que désormais, quand un maître aurait été tué par un de ses esclaves, la peine de mort ne s'étendrait qu'à ceux des esclaves qui, attachés par leurs fonctions auprès de leur maître, auraient pu prévoir le danger et le secourir; lorsqu'allant plus loin encore, il dépouilla complètement les maîtres du droit de vie et de mort sur leurs esclaves (3), ils ne firent autre chose

Cæsaris auctoritas, infestis tam patrum quam filiorum manibus eripuit. » (SÉNÈQUE, *De Clementia*, I, 15.)

(1) TACITE, *Annales*, XIV, 42, 43, 44.

(2) PLINE LE JEUNE, *Lettres*, liv. III, 14.

(3) « Servos a dominis occidi vetuit, eosque jussit damnari per judices, si digni essent. » (SPART., *Vit. Adriani*, p. 80.)

que faire passer dans les lois ce qui était déjà dans les mœurs. Quel est le sens de la réforme législative d'Adrien connue sous le nom d'*Édit perpétuel ?* Quel en est l'objet et l'esprit? Cet objet était, en premier lieu, de remédier à l'instabilité et à la confusion des lois, en donnant aux dispositions légales une fixité et une uniformité dont elles manquaient ; en second lieu, de rétablir l'équilibre entre les mœurs et les lois. Comment expliquer autrement les amendements introduits dans le droit ancien, l'abrogation ou l'adoucissement de certaines lois consacrées par un long temps, la publication de nouvelles constitutions ou ordonnances? Elles ont leur raison d'être dans la diffusion d'une morale plus pure, plus douce, plus humaine, et dans un sentiment plus distinct et plus vif de l'équité naturelle. C'est une vérité rebattue, en effet, qu'au IIe siècle, le droit romain, émancipé des liens de l'antique religion, s'est pénétré des lumières de la philosophie, et que les jurisconsultes, les plus brillants et les plus solides soutiens de la littérature latine, à cette époque d'universel affaissement, ont fait descendre dans les lois plus d'une maxime stoïcienne.

Jamais, avant les Antonins, le législateur n'avait songé à protéger les classes souffrantes ou deshéritées, les esclaves, les femmes et les enfants. Gardien vigilant et rigoureux des droits du père de famille, dont il consacrait jusqu'aux abus, il eût craint, en limitant la puissance paternelle, d'affaiblir les ressorts de l'État et d'ébranler une



des bases de la société. Les Antonins, inspirés par la philosophie et sans doute aussi par l'esprit public, osèrent porter la main sur le vieux droit patricien pour le réformer dans le sens de la justice mieux entendue et de la philanthropie.

La condition de l'esclave fut adoucie. Les droits du maître restreints, sa cruauté réprimée (1).

Le fils put disposer librement de la plus grande partie de son pécule.

La femme fut relevée en partie de la tutelle qui pesait sur elle, et put hériter de ses enfants (2).

Des ordonnances particulières et des institutions de charité prouvent encore mieux que les lois, et la sollicitude des Antonins pour leurs sujets, et les progrès singuliers de la morale, et la diffusion des principes d'humanité.

La confiscation fut abolie.

Des médecins publics furent établis à Rome et dans les grands centres de population.

Des établissements furent fondés pour recevoir, nourrir

(1) « Lenoni et Lanistæ servum vel ancillam vendi vetuit causa non præstita. Ergastula libertorum et servorum tulit. » (SPARTIEN, *Vie d'Adrien*, p. 80, 82.)

« L'esclave réfugié aux autels ou devant les statues de l'empereur, pour échapper à la cruauté de son maître, dut être vendu à un autre maître. » (ULPIEN, liv. II, *Dig*. I, VI.)

« Prononciation de la peine de l'homicide contre le maître qui s'était fait justice à lui-même en tuant son esclave. » (GAIUS, *Dig*. I, VI.)

(2) *Digeste*, tit. XXXVIII, 17.

et élever de jeunes enfants des deux sexes, auxquels leurs parents ne pouvaient fournir la subsistance (1).

Tout en reconnaissant que l'œuvre de la philosophie n'avait pas été stérile, et que des livres des savants ou de l'ombre des écoles avaient passé dans les masses des idées et des sentiments que le christianisme a fait siens, qu'il adoptait déjà hautement à cette époque et qu'il propageait par le précepte et l'exemple; tout en vénérant les Antonins comme des bienfaiteurs de l'humanité, il faut avouer que leurs lois, leurs ordonnances et leurs établissements étaient de faibles palliatifs pour renouveler la civilisation et remédier à la dissolution morale du vieux monde. Les lois et les constitutions impériales ne pouvaient donner les croyances qui manquaient. Elles étaient inefficaces même contre les abus qu'elles étaient destinées à réparer. La religion ancienne avait perdu tout crédit. La politique la soutenait à peine, et l'aide que lui prêtait la philosophie n'était pas sincère et, en tout cas, pas assez forte pour la relever. Les subtiles explications des mythes, l'interprétation ingénieuse des cérémonies sacrées, n'étaient pas faites pour la foule et ne pouvaient rendre aux âmes la foi et la piété. La philosophie était comme toujours le patrimoine de quelques intelligences d'élite; encore était-

(1) C'est à Nerva, à Trajan, à Adrien et à Antonin qu'il faut faire honneur de cette institution des *pueri alimentarii*, une des plus remarquables de l'empire. Jules Capitolin en parle dans sa *Vie d'Antonin*, à propos de la mort de Faustine.

elle une lettre morte pour la plupart de ceux qui faisaient profession de l'enseigner. Les leçons des philosophes ne pouvaient pénétrer dans la foule. Le stoïcisme était plutôt une doctrine individuelle que sociale : il isolait l'homme en lui-même, il creusait au fond de son âme un foyer d'indépendance que les événements extérieurs ne pouvaient troubler.

Et où étaient les vrais stoïciens ? Où étaient les hommes qui portaient dans leurs actions l'empreinte vivante de cette noble et pure doctrine ? Épictète désespérait de trouver, non pas un stoïcien parfait et achevé, mais seulement l'ébauche d'un stoïcien : « Montrez-moi, disait-« il, un homme qui dans la maladie se trouve heu-« reux, qui dans le danger se trouve heureux, qui en « mourant se trouve heureux, qui frappé d'une condam-« nation d'exil se trouve heureux, qui dans l'ignomi-« nie d'une basse condition se trouve heureux... Mon-« trez-moi un homme qui veuille se conformer en tout « à la volonté de Dieu, qui n'accuse jamais ni Dieu ni les « hommes, qui ne soit jamais frustré dans ses désirs, qui « ne soit blessé par aucun événement, qui soit inacces-« sible à la colère et à l'envie, incapable de médire d'au-« trui, qui, je le dirai sans plus de détours, désire dé-« pouiller l'homme pour devenir un dieu, et dans ce « misérable corps mortel aspire à entrer en communion « avec Jupiter. Encore une fois, montrez-moi cet homme ! « Vous ne le pouvez. Pourquoi donc vous tromper vous-

« mêmes, et en imposer aux autres? Pourquoi, couverts « d'un masque étranger, allez-vous partout, imposteurs « et plagiaires, parés d'un nom et d'une doctrine qui ne « vous appartiennent pas (1) ? »

Telle est la situation morale de l'empire au commencement du IIe siècle.

A côté des deux anciennes puissances qui ont vécu jusque là soit séparées, soit hostiles, et qui maintenant semblent se rapprocher comme pour conjurer un péril commun, le christianisme grandit, s'élève, pousse partout des racines et trouve dans les obstacles mêmes qu'on lui oppose un principe de force.

Semblable à ce tronc desséché dont parle un poète, qui étend dans l'air ses branches arides et ne tient plus au sol que par son seul poids (2), la religion païenne ne conserve plus que l'ombre de la vie, quoiqu'elle ait pour elle, sans compter la sanction du temps, la force extérieure dans ses manifestations les plus redoutables, à savoir les lois, le pouvoir politique et le nombre.

La philosophie paraît abdiquer ou préparer les éléments d'une transformation nouvelle. Parmi ses interprètes, les uns sont des érudits ou des sophistes qui, dans une société fatiguée d'oisiveté et inamusable, exposent, commentent

(1) Épict., *Dissert.*, éd. Didot, Biblioth. grecq., t. X, p. 112.

(2) « . . . . . . Nec jam validis radicibus hærens
Pondere fixa suo est, nudosque per aera ramos
Effundens, trunco, non frondibus efficit umbram. »
(Lucain, I, 138.)

et discutent les systèmes, comme des jeux d'esprit. Les autres, qui sentent mieux ce dont le monde a besoin et parfois le lui disent, manquent d'autorité. Ils parlent, dit-on, mieux qu'ils n'agissent (1).

La société n'est que contraste : superstition extrême et extrême incrédulité ; scepticisme railleur et confiance puérile dans les plus vils thaumaturges ; absence de croyances et croyances extravagantes. Au fond, chez tous, un profond besoin de croire, une singulière lassitude des vieux systèmes et un goût déréglé de nouveautés.

(1) Sénèque, *De Vita Beata*, XVII.

PREMIÈRE PARTIE.

SAINT JUSTIN APOLOGISTE.

CHAPITRE PREMIER.

Vie de saint Justin.

Le christianisme attire à soi ceux que la philosophie avait toujours dédaignés, et les retient par son autorité et le caractère simple, pratique et familier de ses enseignements. — Il est pour les esprits cultivés, tourmentés du besoin de croire, en ces jours de trouble et d'incrédulité universelle, un asile où ils se réfugient et trouvent le repos. — Lieu, date de la naissance et race de saint Justin. — Histoire de son passage dans les écoles philosophiques et de sa conversion au christianisme. — Longue citation d'un passage du dialogue de saint Justin avec le Juif Triphon. — Caractère critique et négatif de ce passage. — Causes et caractère de la conversion de saint Justin. — Incertitude sur l'époque précise de cet événement, et en général pauvreté des renseignements qu'on possède sur les détails de la vie de saint Justin. — Son séjour à Rome. — Il adresse à Antonin le Pieux sa première Apologie pour les chrétiens. — Son voyage en Asie et son séjour à Éphèse. — Son retour à Rome. — Ses discussions avec le philosophe cynique Crescent. — Deuxième Apologie adressée à Antonin le Pieux. — Martyre de saint Justin ordonné par Junius Rusticus, préfet de Rome. — Actes du martyre de saint Justin. — Détermination de la date du martyre de saint Justin.

Avec Sénèque et les stoïciens Musonius et Epictète, la philosophie avait pris un caractère tout pratique. Elle répudiait les discussions oiseuses et les arguties sophistiques, et s'essayait au rôle d'institutrice de la vie et de gardienne des mœurs (1). Rendre les hommes meilleurs, faire descendre la sagesse dans les actions, régénérer les

(1) « Hæc (philosophia) docet colere divina, humana diligere, et penes Deos imperium esse, inter homines consortium. » (Sén., *ad*

âmes, purifier les passions et former des hommes nouveaux, tel était le problème qu'elle avait posé encore plus que résolu. C'est le même problème que le christianisme prétendait résoudre, et il est incontestable qu'en dépit des obstacles qu'il avait rencontrés de toutes parts dès son berceau et des luttes qu'il lui avait fallu soutenir partout où il s'était établi, c'était parmi les seuls chrétiens qu'on pouvait généralement trouver l'image d'une vie simple, de mœurs pures et de vertus dès longtemps oubliées.

Le Christ ne s'était pas donné pour un chef d'école ; il ne s'était pas adressé aux intelligences cultivées. Il avait attiré le peuple autour de lui. Sa doctrine ne s'était pas présentée comme une doctrine philosophique, comme un système rationnel fortement lié dans toutes ses parties, et embrassant dans de savantes explications Dieu, la nature et l'homme. Sans avoir repoussé la discussion, ce n'est pas par elle que la doctrine nouvelle s'était introduite dans les esprits. Elle n'exigeait pas pour s'établir l'appareil compliqué qu'exigent les théories métaphysiques ordinaires. Elle s'offrait comme une œuvre divine ; elle touchait plus le cœur que la raison ; elle était accessible à la foule par le caractère pratique et familier de ses enseignements, dont l'amour de Dieu et l'amour du prochain étaient en quelque

Lucil., 90.) Adorer Dieu et aimer son prochain, n'est-ce pas l'abrégé de toute la morale?

Sénèque s'élève très-fréquemment contre les disputes oiseuses et les faiseurs de syllogismes: « Quid mihi lusoria ista proponis? Non est jocandi locus : ad miseros advocatus es. » (*Ep. à Lucil.*, 49, 117.)

« Non delectent verba nostra sed prosint.... aliæ artes ad ingenium totæ pertinent : hic animi negotium agitur. Non quærit æger medicum eloquentem sed sanantem.... Quid aures meas scalpis? Quid oblectas? Aliud agitur.... Non est beatus qui scit ista sed qui facit. (SÉNÈQ., *ad Lucil.*, ep. 75.)

sorte le résumé sublime; elle captivait enfin les âmes de tous ceux qui souffraient en leur enseignant la résignation dans le présent, et en leur promettant pour l'avenir de solides récompenses et de magnifiques compensations. « Ces malheureux, dit Lucien, en parlant des chrétiens, « se figurent qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éter- « nellement (1). »

La plupart des païens qui, dans le commencement, embrassèrent la doctrine du Christ, sortaient des derniers rangs de la société, étaient sans lettres et n'avaient ni le temps de pénétrer les profondeurs de l'enseignement de saint Paul et de saint Jean, ni la force d'esprit nécessaire pour comprendre la théologie que recélaient leurs prédications. Ils ne venaient pas avec une raison orgueilleuse et éprise d'elle-même, mais avec un cœur humble, et se contentaient de croire sans demander les raisons des choses (2). Les païens se moquaient de cette foule d'ignorants, de femmes, d'enfants, de vieillards, d'esclaves, proie ordinaire des charlatans, dont les chrétiens faisaient leur facile conquête. Mais, quelquefois, le nouveau converti était un philosophe échappé des écoles qui avait pâli sur les livres, visité toutes les sectes et fait, pour ainsi dire, le tour des systèmes sans avoir pu trouver nulle part de quoi satisfaire le besoin de croire qui le tourmentait. Lucien, dans un de ses dialogues où il verse la raillerie sur les croyances religieuses et les opinions philosophiques de son temps, nous fait très-bien connaître les démarches et les tâtonnements d'une âme qui cherche moins la vérité peut-être, que la paix, et qui ne peut trou-

(1) Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, t. II, p. 387, traduit par M. Talbot.

(2) Origène, *Contra celsum*, I, 9.

ver nulle part, ni dans la religion, ni dans la philosophie païennes, de quoi fixer ses incertitudes.

« Encore enfant, lorsque je lisais dans Homère et dans « Hésiode le récit des guerres et des séditions, non seu- « lement des héros, mais des dieux eux-mêmes, avec leurs « adultères, leurs viols, leurs enlèvements, leurs procès, « leurs expulsions de pères, leurs mariages entre frères « et sœurs, je m'imaginais que tout cela était fort beau, « et j'en étais agréablement chatouillé. Mais lorsque, en- « trant dans l'âge viril, je vis les lois ordonner le contraire « des poètes, défendre l'adultère, les séditions, le rapt, « je me trouvai dans un grand embarras, ne sachant plus « comment me gouverner. Je ne pouvais croire ni que « les dieux eussent été adultères et factieux s'ils ne l'eus- « sent trouvé honnête, ni que les législateurs eussent « ordonné le contraire, s'ils ne l'eussent trouvé utile. « Dans mon incertitude, je fus d'avis de m'adresser aux « gens qu'on appelle philosophes, et de me mettre entre « leurs mains, en les priant de faire de moi ce qu'ils vou- « draient et de m'indiquer une route simple et sûre pour « marcher dans la vie. Ainsi décidé, je vins à eux, sans « me douter que j'allais, comme on dit, me jeter dans le « feu pour éviter la fumée. En effet, plus je les connus, « plus je trouvai chez eux d'ignorance et de doute ; si « bien qu'ils me convainquirent que la vie d'or est vrai- « ment la vie de ceux qui ne savent rien. L'un, par « exemple, ordonnait de se livrer tout entier au plaisir, « de le rechercher en tout et de toute manière, comme « étant le souverain bien. L'autre, au contraire, voulait « qu'on travaillât sans relâche, supportant la fatigue, « asservissant le corps, toujours malpropre, désagréable « à tous, toujours l'insulte à la bouche, et il ne faisait

« que rhapsoder les vers si connus dans lesquels Hésiode « parle de la vertu, de la sueur et du sommet à gravir. « Celui-ci recommandait de mépriser les richesses et d'en « regarder la possession comme indifférente ; celui-là, de « son côté, affirmait que les richesses elles-mêmes peuvent « être regardées comme un bien. Que dirai-je de leurs « opinions sur le monde? Quand je les entendais parler « tout le long du jour d'*idées*, d'*incorporéités*, d'*atômes*, « de *vide*, et d'autres mots de cette espèce, j'en avais des « nausées. Mais le comble de l'absurdité, c'est que cha- « cun d'eux déclarait ses raisons triomphantes, de sorte « qu'il n'était pas possible de contredire, ni celui qui pré- « tendait qu'une chose était chaude, ni celui qui soute- « nait qu'elle était froide... Il m'arrivait donc ce qui « arrive à ceux qui s'endorment; tantôt je baissais la tête « en avant, tantôt je la laissais aller en arrière (1). »

Que faire et où se prendre au milieu de ce chaos d'opinions contraires? Avoir recours, comme le Ménippe de Lucien, aux mages de Babylone; invoquer le charlatanisme des faiseurs d'évocations et d'enchantements, et, par désespoir de la raison, se jeter dans les superstitions les plus puériles? Comment espérer arriver par ce moyen à cette bienheureuse cité de la vérité et de la vertu, où règnent le bonheur et la paix (2)? Faut-il, par défiance des

(1) Lucien, *Ménippe*, ou *De la Nécromancie*, t. I, p. 169, 170.

(2) « Je compare, dit Lucien, la vertu à une ville dont les citoyens jouissent d'un bonheur parfait. Parvenus au faîte de la sagesse, courageux sans exception, justes, tempérants, peu s'en faut qu'ils ne soient des dieux. Tout ce qui se rencontre parmi nous, vols, violences, cupidité, sont bannis, dit-on, de cette ville fortunée. Les citoyens y vivent dans la paix et dans la concorde; et c'est tout naturel : car ce qui, dans les autres villes, excite les séditions et les rivalités, ce qui porte les

philosophes et des magiciens, et faute de pouvoir essayer toutes les routes par lesquelles ils prétendent y mener leurs disciples, s'arrêter, se fixer dans le doute, y jeter l'ancre, et vivre de la vie commune, sans se soucier de la philosophie ni des philosophes, et sans s'amuser à parcourir à leur suite les labyrinthes où se perdent les esprits nourris d'ambitieuses chimères ? Mais l'indifférence n'est pas possible à toutes les âmes, et le doute entraîne après lui bien des angoisses. Il faut chercher encore. C'est alors que le christianisme se présentait à la raison humaine, fatiguée de vaines démarches et à demi désabusée d'elle-même, et plus d'un esprit s'y reposait comme dans un port assuré !

C'est là l'histoire de la conversion de saint Justin.

Saint Justin, philosophe et martyr, naquit à Flavia

hommes à se tendre des piéges les uns aux autres, tout cela en a disparu. On n'y voit ni or, ni plaisirs, ni vaine gloire qui puissent soulever des dissensions. . . . .

« Tous les habitants de cette ville en sont étrangers, venus d'autres pays. Personne n'y a pris naissance : ce ne sont que barbares, esclaves, gens contrefaits, petits, pauvres ; en un mot, est citoyen qui veut. C'est une loi chez eux d'inscrire tout le monde, sans avoir égard à la fortune, à l'habit, à la taille, à la beauté, à la naissance, à la noblesse des aïeux ; ils n'en tiennent aucun compte. Il suffit à n'importe qui, pour devenir citoyen, d'avoir de l'intelligence, le désir du bien, l'assiduité au travail, le mépris des plaisirs, une âme qui ne cède ni ne faiblisse devant les nombreuses difficultés qu'on rencontre sur le chemin. Si l'on prouve qu'on a ces qualités, et si l'on a parcouru toute la route qui mène à la ville, on est citoyen de droit, qui que l'on soit du reste, et placé au même rang que les autres. Ainsi, les mots : inférieur, supérieur, noble, roturier, esclave, homme libre, ne sont rien de nom ou de fait dans cette cité. » (LUCIEN, *Hermotinus*, t. I, p. 300-302.) Que de traits, dans ce passage, conviendraient à la cité chrétienne !

Néapolis (ancienne Sichem, aujourd'hui Naplouse), en Samarie, dans les dernières années du Ier siècle ou dans les premières années du IIe. La critique varie sur ce point. Les uns ont adopté l'année 89, d'autres l'année 103. Il paraît fort malaisé de marquer une date précise. Le témoignage d'Épiphane est fort incertain (1), et celui d'Eusèbe (2) ne paraît ni assez clair ni assez décisif pour trancher la question. « En ce temps, dit-il (en 139), « florissait saint Justin qui, sous l'habit de philosophe, « prêchait le Verbe de Dieu et défendait la vérité de notre « foi, tant par ses écrits que par ses paroles. » Ce passage paraît indiquer qu'à l'époque dont parle Eusèbe, saint Justin était dans la pleine maturité de son âge. Il n'y a nulle difficulté à cela si on le fait naître en 103 avec Lenain de Tillemont et dom Rémi Ceillier ; mais si on recule la date de sa naissance jusqu'en 89, comme l'ont fait Fabricius, Bollandus et tant d'autres, jusqu'à M. Théod. Otto (3), on ne s'explique guère les expressions d'Eusèbe, qui placerait à soixante-dix ans *la période florissante et militante* de la vie de saint Justin. De plus, si l'on met l'année de son martyre dans les premières années du règne de Marc-Aurèle, en 163 ou 167, il se trouvera qu'il fut décapité à l'âge de 74 ou 78 ans. Les Actes de son

(1) EPIPH., *Hær.*, 46, I.

(2) EUSÈBE, *Hist.*, IV, 11.

(3) *De Justini Martyris scriptis et doctrina commentatio*, par M. Jean-Ch.-Théod. OTTO, à Iéna, 1841, in-8°. — M. Otto, en adoptant l'année 89, ou à peu près, remarque que le choix de cette date repose sur un passage d'Épiphane plein de fautes et presque inextricable. « Ita quidem multis videtur rectè conjecisse e loco EPIPH., *Hær.*, 46, I, nævis non carente et ferè insanabili Grabius *Spic. S. S. P.*, sect. II, p. 147. » (P. 1, not. 3.)

martyre et les écrivains qui l'ont rapporté auraient probablement fait mention de cette circonstance. Ce sont là des raisons toutes négatives dont nous ne nous exagérons pas la portée; cependant, s'il fallait prendre parti, nous inclinerions plutôt à faire naître Justin dans les dix premières années du IIe siècle.

Saint Justin nous apprend que son père s'appelait Priscus et son grand-père Bacchius (1). Sa famille était, suivant toute apparence, d'origine grecque; peut-être faisait-elle partie d'une colonie envoyée par Vespasien à Néapolis. En tous cas, saint Justin, en disant, comme il le fait plusieurs fois, qu'il appartient à la nation et à la race des Samaritains (2), n'entend pas évidemment marquer par là une communion quelconque avec les mœurs, les croyances et les traditions judaïques ou samaritaines. Il désigne simplement le pays où il a pris naissance. En effet, il déclare nettement dans plusieurs passages de ses écrits, qu'avant sa conversion il suivait le culte des idoles (3). Que si on objecte qu'un Juif seul pouvait être aussi profondément versé dans la connaissance des livres de Moïse et des prophètes, on pourra répondre aisément qu'avant que le canon du Nouveau-Testament fût déterminé, les livres sacrés des Juifs étaient, avec la tradition orale par laquelle se transmettait l'enseignement du Christ et des apôtres, la source vive où la foi chrétienne s'alimentait et se forti-

(1) S. JUST., *Apolog*. I, t. I, p. 1, § 2, éd. Otto, Iéna, 1847.

(2) Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ἐμοὺ, λέγω δὲ τῶν Σαμαρέων.... (*Dialogue avec le Juif Tryphon*, t. I, pars II, p. 406.)

Καὶ τοῦ ἐν τῷ ἐμῶ ἔθνει ἀσεϐοῦς καὶ πλάνου Σιμωνιανοῦ. (*Ap*. II, § 15, p. 204.)

(3) Ἐμοὶ ἀπεριμήτῳ.... (*Ibid.*, p. 92.)

Ἡμᾶς ἐξ ἐθνῶν.... (*Ap*. I, § 53, p. 124.)

fiait, et l'arsenal où les néophytes les plus ardents allaient chercher leurs armes pour la polémique et la propagande. Au reste, il n'y a pas d'objections qui tiennent contre les déclarations formelles et répétées de saint Justin.

On possède fort peu de détails sur la vie de saint Justin, et on ignore absolument où elle se passa jusqu'à sa conversion. Demeura-t-il jusque là cantonné dans son pays natal? Le désir de s'instruire le conduisit-il en Grèce, en Asie et en Égypte? La ville de Néapolis ne paraît pas avoir été un foyer bien actif de culture intellectuelle, et un esprit quelque peu curieux devait s'y trouver fort à l'étroit. Il n'est pas probable que saint Justin put rencontrer dans sa patrie tous ces représentants de la philosophie dont il entendit tour à tour les leçons. L'auteur de la *Cohortatio ad Gentiles* nous dit qu'il a été à Alexandrie et qu'il a vu près de cette ville les restes encore debout des soixante-dix cellules où les soixante-dix vieillards appelés par le roi d'Égypte s'enfermèrent pour traduire les livres de l'Ancien-Testament (1). Mais rien n'est moins sérieux que cette histoire, et il est plus que douteux que saint Justin soit l'auteur du traité où elle est racontée. Ce que nous savons certainement, c'est que saint Justin s'appliqua longtemps à la philosophie et ne se donna à la religion nouvelle qu'après avoir traversé plusieurs écoles et goûté longuement à la science profane. Lui-même, au commencement de son dialogue avec Tryphon, nous raconte l'histoire de son passage dans les écoles de philosophie et de son initiation au christianisme :

« Persuadé que la philosophie est, de tous les biens, le plus

(1) *Cohortatio ad Gentiles*, 13.

précieux, qu'elle rend chers à Dieu et vraiment saints ceux qui s'y appliquent, je me mis au commencement entre les mains d'un stoïcien, et demeurai quelque temps avec lui. Mais comme je n'apprenais rien sur Dieu, car il ne savait rien sur ce sujet, et ne pensait pas que cette science même fût nécessaire, je le quittai et m'adressai à un autre qu'on appelait péripatéticien, homme qui avait une haute idée de sa pénétration. Après m'avoir reçu pendant quelques jours, celui-ci me demanda de fixer son salaire, afin que notre commerce fût profitable à tous deux. Je le laissai pour cette raison, estimant qu'il n'était pas du tout philosophe. Cependant, comme mon âme brûlait toujours du désir d'apprendre ce qui est l'objet propre et capital de la philosophie, j'allai trouver un fameux pythagoricien, personnage très-enflé de sa sagesse. Je m'entretins avec lui et lui demandai qu'il voulût bien me donner des leçons et me recevoir au nombre de ses disciples. — « Eh quoi ! dit-il, tu as sans doute étudié la musique, l'astronomie et la géométrie ? Tu ne penses pas, assurément, arriver à la contemplation du beau et du bon en soi, qui est essentielle à la vie bienheureuse, sans avoir d'abord approfondi ces sciences, qui servent à détacher l'âme des choses sensibles et la préparent à l'intuition du monde intelligible. » Il s'étendit assez longuement sur ce point, et comme je lui avouai que j'ignorais ces sciences, il me ferma sa porte. Je ne souffrais pas médiocrement de me voir ainsi trompé dans mes espérances, d'autant plus que je lui croyais quelque savoir. Mais quand je songeais au temps qu'il me faudrait passer à ces études, je ne pouvais me résoudre à me laisser ajourner ainsi indéfiniment.

« Dans cet embarras, je me décidai à essayer des platoniciens, car ils avaient alors une grande vogue. Je me donnai donc à un savant renommé parmi les platoniciens, qui était arrivé depuis peu dans notre ville. Je faisais des progrès auprès de lui, et chaque jour je sentais que je gagnais infiniment dans sa société. La connaissance des choses incorporelles me transportait, et la contemplation des idées donnait des ailes à ma pensée. En peu

de temps je crus déjà être devenu un sage, et, dans ma simplicité, j'espérais arriver promptement à voir Dieu, car c'est là la fin de la philosophie platonicienne.

« Un jour donc, voulant me reposer l'esprit loin du regard des hommes, je me rendis sur le bord de la mer. J'approchai de ce lieu où je voulais m'entretenir avec moi-même ; un vieillard d'un aspect vénérable, dont la figure respirait la douceur et la dignité, me suivait à peu de distance. Je m'arrêtai, et me retournant, je le regardai fixement. Et lui :

« — Tu me connais? dit-il.

« — Nullement.

« — Pourquoi donc me regardes-tu de la sorte?

« — Je m'étonne, repris-je, de voir que tu as suivi le même chemin que moi, car je ne m'attendais pas à rencontrer quelqu'un ici.

« — Je suis inquiet, me dit-il, du sort de plusieurs de mes amis qui sont partis en voyage ; je venais voir si je n'en trouverais pas quelques-uns par ici. Mais toi, que fais-tu en ce lieu?

« — Je me plais à ces promenades solitaires, pendant lesquelles je puis sans obstacle m'abandonner à la méditation. Aucun lieu n'est plus favorable au recueillement.

« — Tu t'attaches aux paroles plus qu'aux œuvres et à la vérité (1), dit-il, et tu aspires moins à l'action qu'à la sophistique.

« — Mais, que peut-on faire de mieux, répondis-je, que de montrer que la *raison* régit toutes choses (2) ; et du haut de cette raison, où on s'est attaché, de considérer les erreurs et les occu-

(1) Le mot φιλολόγος, opposé par l'interlocuteur de Justin aux mots φιλεργός et φιλαλήθης, a deux sens. Il signifie ami de la raison et ami des paroles. Justin le prend dans le premier sens, le vieillard dans le second, et comme synonyme de σοφιστής.

(2) Τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων.

pations des hommes (1) et combien toute leur conduite est insensée et déplaît à Dieu? Sans la philosophie et la droite raison, personne ne saurait être sensé. Aussi, la philosophie est-elle l'affaire de tout homme, la plus importante et la plus excellente affaire. Les autres choses viennent en seconde et en troisième ligne; liées à la philosophie, elles ont quelque prix et méritent qu'on les recherche; isolées, séparées d'elle, elles sont à charge à ceux qui les possèdent, et indignes d'hommes libres.

« — La philosophie, dit-il, produit donc la béatitude?

« — Sans doute, et seule.

« — Dis-moi donc, si tu peux le faire, ce que c'est que la philosophie, et quelle est cette béatitude qu'elle apporte?

« — La philosophie, dis-je, est la science de l'être et la connaissance du vrai. La béatitude est le fruit de cette science et de cette sagesse.

« — Qu'appelles-tu l'être (2)? dit-il.

« — Ce qui est le même et toujours identique à soi et cause de l'existence de toutes les autres choses. C'est là sans doute Dieu. » C'est ce que je répondis, et il m'écoutait volontiers. Il continua :

« — Le mot science, dit-il, n'est-ce pas l'appellation commune de choses très-diverses? Dans tous les arts, celui qui en possède un est dit savant dans cet art. Ainsi, dans l'art du général, dans l'art du pilote, dans l'art du médecin. N'en est-il

(1) Ce passage rappelle les beaux vers de Lucrèce :

« Sed nil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena,
Despicere unde queas alios, passimque videre
Errare, atque viam palantes quærere vitæ. »

(Liv. II, Init.)

(2) Nous lisons avec Thirlby : τὸ ὄν, et non θεόν. La pensée paraît ainsi mieux suivie, et la question de l'interlocuteur de Justin se lie plus étroitement à la définition qu'il vient de donner : « La philosophie est la science de l'être. — Qu'est-ce donc que l'être? » Le mouvement du dialogue est ainsi plus vif et plus naturel.

pas ainsi dans les choses divines et humaines? Est-il une certaine science qui procure la connaissance des choses divines et humaines, et explique ce qu'il y a en elles de divin et de juste?

« — Sans doute, dis-je.

« — Eh quoi, c'est donc la même chose de connaître l'homme et Dieu, et l'arithmétique, l'astronomie, la musique ou toute autre chose semblable?

« — Non pas, certes.

« — Tu ne m'as donc pas bien répondu? dit-il. De ces connaissances, les unes viennent de l'éducation et de l'expérience; les autres de la vue (1). Si l'on te disait qu'il y a dans l'Inde un animal qui ne ressemble en rien à tous les autres, mais tel ou tel, multiforme et divers, tu ne saurais pas quel il est avant de l'avoir vu, et tu ne pourrais en aucune façon le décrire, à moins d'en avoir entendu parler par celui qui l'a vu.

« — Non, assurément, répondis-je.

« — Comment donc, dit-il, les philosophes pourraient-ils avoir une idée juste ou bien parler de Dieu, n'ayant pas la science de Dieu, puisqu'ils n'ont jamais vu Dieu, ni entendu parler de lui?

« — Mais, mon père, repris-je, la divinité n'est pas perceptible aux yeux comme les autres êtres; elle est accessible à l'entendement seul, comme dit Platon, mon maître.

« — Notre entendement, dit-il, est-il donc doué de cette puissance de saisir aussi vite les objets que les sens? Ou l'entendement humain verra-t-il jamais Dieu sans avoir été éclairé par le Saint-Esprit?

« — Platon, répondis-je, dit en effet que l'entendement a un pareil pouvoir, et que cet œil de l'esprit nous a été donné afin que par lui nous puissions voir l'être en soi, qui est la cause de tous les objets intelligibles, cet être sans couleur, sans figure, sans grandeur, exempt de tout ce qui est sensible aux

(1) Ἐκ τοῦ ἰδέσθαι. (§ 3.)

regards, qui est l'être même au-dessus de toute essence, ineffable, innommable, seul beau et bon, inné à toutes les âmes bien douées à cause de leur affinité avec lui et de leur désir de le voir (1).

« — Quelle affinité, dit-il, avons-nous donc avec Dieu ? Est-ce que notre âme est immortelle et divine et comme une parcelle de cette intelligence souveraine? De même que cette intelligence voit Dieu, de même pouvons-nous arriver à embrasser la divinité par notre intelligence, et à être heureux par là ?

« — Tout à fait, dis-je.

« — Cela est-il donné à toutes les âmes de tous les animaux, ou autre est-elle l'âme de l'homme, autres celles du cheval et de l'âne ?

« — Non pas, elles sont les mêmes dans tous les êtres.

« — Les chevaux et les ânes verront donc Dieu, dit-il, ou l'ont vu quelque jour ?

« — Mais non, répondis-je : le vulgaire même ne le peut. Cela n'appartient qu'aux âmes qui ont vécu dans la justice et ont été purifiées par la pratique du bien et de toutes les vertus.

« — Ce n'est donc pas à cause de son affinité avec Dieu que l'âme voit Dieu, ni parce qu'elle est intelligence, mais parce qu'elle est pure et juste.

« — Oui, dis-je, et parce qu'elle a la faculté de penser Dieu (2).

(1) Διὰ τὸ συγγενὲς καὶ ἔρωτα τοῦ ἰδέσθαι. Il y a une remarquable analogie entre ce passage de saint Justin et un passage de Maxime de Tyr : Τοῦτον μὲν δὴ ὁ ἐξ Ἀκαδημίας ἄγγελος δίδωσι πατέρα καὶ γεννητὴν τοῦ ξύμπαντος· τούτου ὄνομα μὲν οὐ λέγει, οὐ γὰρ οἶδεν· οὐδὲ χρόαν λέγει, οὐ γὰρ εἶδεν· οὐδὲ μέγεθος λέγει, οὐ γὰρ ἥψατο. φύσεις αὗται σαρκῶν καὶ ὀφθαλμῶν συνέσεις· τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄῤῥητον φωνῇ, ἀναφὲς σαρκί, ἀπευθὲς ἀκοῇ, μόνῳ δὲ τῷ τῆς ψυχῆς καλλίστῳ καὶ καθαρωτάτῳ καὶ νοερωτάτῳ καὶ κουφοτάτῳ καὶ πρεσβυτάτῳ ὁρατὸν δι' ὁμοιότητα, καὶ ἀκουστὸν διὰ συγγενείαν, ὅλον ἀθρόον ἀθροᾷ συνέσει παραγινόμενον. (*Dissert*. XVII, 9, p. 68, éd. F. Didot.)

(2) Διὰ τὸ ἔχειν ᾧ νοεῖ τὸν θεόν. (*Dialog. av. Tryph.*, § 3.)

« — Eh quoi ! dit-il, les chèvres et les brebis font-elles injustice à qui que ce soit ?

« — A personne, que je sache.

« — Ces animaux verront donc Dieu, selon ton raisonnement ?

« — Non, la conformation de leur corps les en empêche.

« — Si ces animaux pouvaient parler, dit-il, tu les entendrais, à bien plus juste titre, critiquer le corps humain. Mais laissons cela. Réponds à ceci. L'ame voit-elle Dieu tant qu'elle est dans le corps, ou après qu'elle en est séparée ?

« — Tant qu'elle habite le corps, elle peut l'atteindre par la pensée ; mais c'est lorsqu'elle est dégagée du corps et seule avec elle-même, qu'elle entre en pleine possession de celui qu'elle a aimé de tout temps (1).

« — Est-ce qu'elle se ressouvient d'avoir vu Dieu quand elle est rentrée dans l'homme ?

« — Non, à ce qu'il me semble, dis-je.

« — A quoi sert donc d'avoir vu Dieu, dit-il, ou celui qui l'a vu, quel avantage a-t-il sur celui qui ne l'a pas vu, s'il ne s'en souvient même pas ?

« — Je ne saurais le dire.

« — Les âmes jugées indignes de cette contemplation, que deviennent-elles ?

« — Elles sont jetées dans les corps d'animaux féroces comme dans une prison. Tel est leur châtiment.

« — Savent-elles donc pourquoi elles sont enfermées dans ces corps, et que c'est parce qu'elles ont commis quelque faute ?

« — Je ne le crois pas.

« — Elles ne recueillent donc aucun fruit du châtiment, à ce qu'il semble ; bien plus, elles ne sont pas même punies, si elles ne sentent pas leur peine.

(1) Maxime de Tyr dit de même : Ὄψει τότε τὸν θεὸν ἐπειδὰν πρὸς αὐτὸν καλῇ· καλέσει δὲ οὐκ εἰς μακράν... Ἥξει σοι γῆρας, ὁδηγοῦν ἐκεῖ· καὶ θάνατος, ὃν ὁ μὲν δειλὸς ὀδύρεται καὶ προσιόντα δέδιεν, ὁ δὲ ἐραστὴς τοῦ θεοῦ ἐκδέχεται ἄσμενος. (*Dissert* XVII, ch. II, p. 69.)

« — Il est vrai.

« — Les âmes ne voient donc pas Dieu, et ne passent pas dans d'autres corps, car elles sauraient que c'est pour elles un châtiment et craindraient de commettre la plus petite faute à l'avenir. Quant à comprendre que Dieu existe, et que la justice et la piété sont belles, j'accorde qu'elles le peuvent.

« — C'est bien parler, dis-je.

« — Tes philosophes ne savent donc rien de ces questions, car ils ne peuvent dire ce que c'est que l'âme.

« — Il paraît bien que non.

« — Il ne faut pas dire que l'âme est immortelle, car si elle est immortelle, elle est aussi incréée.

« — Mais, d'après le sentiment de quelques platoniciens, elle est en effet immortelle et incréée.

« — Et dis-tu que le monde aussi est incréé ?

« — Plusieurs le disent, mais je ne l'admets pas.

« — Tu fais bien : quelle raison y a-t-il, en effet, de penser que le corps, qui est une masse solide composée de parties, qui est sujet au changement, qui périt et naît chaque jour, ne tire pas sa naissance de quelque cause ? Que si le monde est né, il est nécessaire que les âmes le soient également et puissent cesser d'exister. Car elles ont été faites pour les hommes et pour les autres animaux, encore que tu prétendes qu'elles ont été faites tout à fait séparément et non avec les corps qu'elles animent.

« — Il paraît bien qu'il en est ainsi.

« — Elles ne sont donc pas immortelles ?

« — Non, si toutefois on admet que le monde a été produit.

« — Mais je dis que toutes les âmes ne mourront pas. Car ce serait, en vérité, un avantage pour les méchants. Que te dirai-je ? Les âmes des justes habiteront dans un séjour meilleur, celles des méchants et des impies dans un séjour plus malheureux, en attendant l'heure du jugement. Ainsi, les unes, quand elles ont été jugées dignes de Dieu, ne meurent plus ; les autres sont punies autant de temps que Dieu veut qu'elles subsistent et qu'elles soient punies.

« — Ce que tu dis, n'est-ce pas cela même que Platon enseigne d'une manière voilée dans le *Timée*, à propos du monde ? Selon lui, le monde est sujet à la corruption en tant qu'il est né ; mais la volonté de Dieu l'empêchera de se dissoudre et de périr. Pour toi, tu étends cela à l'âme et à toutes choses en général. En effet, tout ce qui est après Dieu ou tout ce qui sera jamais est de sa nature sujet à la corruption, et tel qu'il peut périr et être détruit. Dieu seul est incréé et incorruptible, et c'est pour cela qu'il est Dieu. Mais toutes les autres choses qui sont après lui sont engendrées et périssables. C'est pour cela que les âmes peuvent mourir et être punies. Car si elles étaient incréées, elles ne pécheraient pas, elles ne tomberaient pas dans l'extravagance, elles ne seraient ni lâches, ni téméraires ; elles ne passeraient jamais, de leur plein gré, dans des corps de pourceaux, de serpents et de chiens ; bien plus, on ne pourrait les réduire à de telles métamorphoses, si elles étaient incréées. L'incréé, en effet, est semblable, égal et identique à l'incréé, et n'est inférieur à lui ni en puissance, ni en dignité. Aussi, il n'y a pas plusieurs êtres incréés. Car s'il y avait une différence entre eux, on ne pourrait jamais trouver la cause de cette différence, et après avoir parcouru un circuit infini, il faudrait s'arrêter à la fin à quelque être incréé, et dire qu'il est la cause de toutes choses. Cela n'a échappé ni à Platon, ni à Pythagore, ces hommes sages qui sont pour nous comme les murailles et les remparts de la philosophie.

« — Je me soucie peu, dit-il, de Platon, de Pythagore et de tous ceux qui pensent comme eux. Voici la vérité, tu vas la comprendre aisément. L'âme est la vie ou possède la vie. Si elle était la vie, elle ferait vivre quelque autre objet et non elle-même, de même que le mouvement appartient à un objet autre que lui-même. Or, personne ne niera que l'âme vive. Si elle vit, elle ne vit pas parce qu'elle est la vie, mais parce qu'elle en participe. Or, autre chose est ce qui participe de quelque chose, autre chose ce dont quelque chose participe. L'âme participe de la vie parce que Dieu veut qu'elle vive. Et, de la même manière,

elle n'en participera plus quand Dieu ne voudra plus qu'elle vive. La vie, en effet, n'est pas essentielle à l'âme comme à Dieu ; mais, de même que l'homme n'est pas toujours et que l'âme n'est pas unie éternellement au corps ; mais que, quand cette harmonie doit se rompre, l'âme abandonne le corps et l'homme cesse d'exister, de même aussi, quand il faut que l'âme finisse, le souffle de la vie s'éloigne d'elle et l'âme cesse d'exister et revient d'où elle a été tirée.

« — Quel maître, dis-je, faut-il donc suivre désormais et où m'éclairer, si ces philosophes mêmes n'ont pas vu la vérité?

« — Il y a longtemps, bien avant ceux qu'on appelle philosophes, vivaient des hommes justes et chers à Dieu, qui ont parlé sous l'inspiration de l'esprit divin, et ont prédit les événements qui arrivent aujourd'hui. Ce sont les prophètes. Seuls ils ont connu la vérité et l'ont annoncée aux hommes, sans crainte, sans fausse honte, sans vanité. Remplis de l'esprit divin, ils ont dit ce qu'ils avaient vu et entendu. Leurs écrits existent encore aujourd'hui. Si on veut les lire sans prévention, on en tirera des lumières merveilleuses sur les principes et la fin de toutes choses et sur tout ce qu'un philosophe doit savoir. Ils n'ont pas eu recours aux démonstrations : lenr témoignage, miroir fidèle de la vérité, est supérieur à toute démonstration. Les événements passés et ceux qui s'accomplissent nous forcent de croire à tout ce qu'ils ont dit. Cependant, les miracles qu'ils ont accomplis garantissent leur véracité. Ils célébraient Dieu le créateur et le père de toutes choses ; ils annonçaient le Christ, son fils, qu'il nous a envoyé. Les faux prophètes, remplis de l'esprit de mensonge et d'impureté, n'ont pu et ne peuvent rien faire de semblable. Ils essaient de frapper les imaginations par leurs prestiges et ne font que glorifier les démons et les esprits de ténèbres. Or, prie avant tout que les portes de la lumière s'ouvrent pour toi, car personne ne peut connaître et comprendre la vérité, si ce n'est par la grâce de Dieu et de son Christ (1). »

(1) *Dialogue avec Triphon*, ch. 2-8, édit. Th. Otto, t. I, part. II, p. 6-32.

Tels sont les renseignements les plus complets que nous possédions sur la jeunesse de saint Justin, ses études, la direction de son esprit, et les raisons philosophiques de sa conversion au christianisme. Nous y voyons quel cas il faisait de la philosophie profane. Ce fut à elle qu'il s'adressa tout d'abord, comme à la maîtresse et à l'institutrice naturelle des âmes. Il en visita tour à tour les diverses écoles et s'initia comme par degré à ses divers enseignements. Avec les stoïciens, il apprit la force et la dignité morales, science utile en tout temps, mais jamais plus qu'à une époque de corruption et d'abaissement universels. Mais quoi ! le stoïcisme n'était rien de plus que l'apprentissage de la vie et l'école de la liberté. Dieu était absent de cette philosophie altière, ou bien il y était identifié avec l'aveugle et inflexible destin, ou je ne sais quel principe abstrait.

Les péripatéticiens qu'il entendit ensuite n'étaient guère autre chose que des érudits, des esprits sans originalité, sans élan et sans aspirations élevées, qui, courbés sur les textes d'Aristote, se bornaient à expliquer ses définitions et à commenter ses théories. Que pouvait-il tirer de cet enseignement, si ce n'est une science stérile et des formules desséchées ? Quelle confiance aussi placer en ces philosophes mercenaires qui faisaient trafic de la sagesse? Les pythagoriciens, auxquels il s'adressa, le rebutèrent en lui imposant des études préparatoires et un noviciat indéfini. N'était-ce pas faire de la philosophie, ce bien le plus précieux de tous, le patrimoine exclusif de quelques intelligences privilégiées ? Dieu est le dernier mot de la science et le premier besoin du cœur. Ne peut-on monter jusqu'à lui qu'après avoir traversé les sciences les plus difficiles et les plus abstraites ? Saint Justin s'attacha alors

à un platonicien. On ne saurait dire quel était le nom de ce philosophe, fort en crédit à cette époque, à ce qu'il paraît, ni en quel lieu saint Justin le rencontra, ni combien de temps il resta auprès de lui. Ce qui est certain, c'est qu'il parut avoir trouvé dans son commerce de quoi remplir son cœur et son esprit. Cette noble philosophie où respire si pleinement le sentiment du divin, qui enseigne à se détacher des choses de la terre et à s'élever à une sphère supérieure, le transportait, et comme il dit lui-même, donnait des ailes à sa pensée. Les doutes se glissèrent bientôt. Faut-il prendre au pied de la lettre la rencontre de saint Justin et du vieillard chrétien sur le rivage de la mer, la conversation qui s'établit entre eux, les objections qu'il oppose à la doctrine platonicienne et à ses enseignements? Nous inclinerions, pour notre part, à voir dans ce récit une fiction dans laquelle le philosophe chrétien poétise ce grand événement de sa conversion. Tout au moins, en admettant la réalité du fait, est-il probable que saint Justin, qui le racontait longtemps après qu'il avait eu lieu, l'a placé dans un cadre et l'a entouré d'une mise en scène propre à le rendre plus intéressant, sans l'altérer. On sait que les auteurs païens reprochaient aux écrivains chrétiens des premiers siècles la grossière simplicité de leur langage. Justin n'échappe pas en général à ce reproche. Il a sans doute assez peu de souci de l'élégance littéraire : cependant il est incontestable que les premières pages de son dialogue avec Tryphon sont empreintes d'un certain art. Saint Justin, en écrivant l'introduction de ce dialogue, semble se souvenir du commencement du Phèdre, et sacrifier une fois encore aux *Grâces*, au moment même où il nous raconte cette heure solennelle de sa vie où il dit adieu à son an-

cien maître pour embrasser la doctrine du Christ. Bien plus, cette courte controverse de saint Justin et du vieillard a l'allure vive des dialogues de Platon. L'interlocuteur de Justin fait voir dans sa méthode d'argumentation, dans les comparaisons et les métaphores qu'il emploie, dans ses questions rapides, dans son mélange de gravité et de douce ironie, quelque chose qui rappelle la manière de Socrate; et saint Justin, d'autre part, par la docilité de ses réponses et sa facilité à rendre les armes, rappelle un peu les interlocuteurs du maître de Platon.

Nous n'avons pas à entrer dans le fond même du débat, ni à discuter la valeur des objections élevées contre la doctrine de Platon. Les questions soulevées dans ces quelques pages sont fort graves. Les unes touchent à ce qu'il y a d'éternel et d'invariablement vrai au fond du platonisme et de toute philosophie spiritualiste ; les autres à des points de vue particuliers et fragiles de la théorie de Platon, comme l'*éternité des âmes*, la *réminiscence* et la *métempsycose*. Sur ces dernières, le philosophe chrétien triomphe facilement, bien que sa réfutation soit toute négative. Il glisse sur les autres, se joue pour ainsi dire à leur surface sans y pénétrer profondément. Dieu est-il, oui ou non, l'objet de la science ? L'homme, réduit aux seules forces de son intelligence et de son cœur, peut-il arriver à la contemplation de l'être en soi et à la possession de la félicité qui en est le fruit ? Y a-t-il entre l'âme humaine et Dieu un rapport, une alliance et comme un lien de parenté naturel ?

Quant à la partie dogmatique et positive de cette discussion, elle se réduit à ces quelques propositions qui ne laissent pas de donner peut-être une certaine prise à la critique. L'âme humaine n'est pas immortelle de

sa nature ; autrement elle serait incréée, partant identique à Dieu et parfaite comme lui, et le monde le serait également. Comme le monde, l'âme humaine ne possède la vie que par participation. Elle est donc créée et mortelle de sa nature. Cependant elle ne mourra pas, mais seulement par l'effet de la volonté divine et parce qu'il faut qu'elle reçoive le prix de ses actions.

Il s'en faut que la métaphysique chrétienne soit tout entière renfermée dans l'enseignement du vieillard d'Éphèse, ou même en accepter indistinctement tous les points.

A supposer que ce vieillard ne soit pas un personnage fictif, nous ne voyons pas pourquoi M. Otto le considère comme un chrétien judaïsant (1).

L'art sans doute trouve son compte à cette hypothèse. Il semble qu'il eût manqué un degré à l'échelle ascendante que saint Justin a monté, s'il eût passé brusquement et sans intermédiaire de la philosophie de Platon à la doctrine chrétienne libre et purifiée de tout mélange avec la loi juive. Pour procéder par ordre, ne fallait-il pas qu'il se mît à l'école des prophètes avant d'arriver à celle du Christ? Par malheur, cette hypothèse est plus ingénieuse que vraie ; tout au moins nous n'apercevons pas le fondement sur lequel elle repose.

Le vieillard d'Éphèse, il est vrai, présente la doctrine chrétienne comme ayant sa base et ses racines dans le mosaïsme, et ses premiers hérauts dans les prophètes. Mais saint Paul, toutes les fois qu'il s'est adressé aux Juifs, n'a pas parlé autrement; et si, lorsqu'il s'est tourné vers les païens, il a pris peu de souci de rattacher la doctrine du Christ à la tradition des prophètes, c'est

(1) *De Just., Mart., script. et doctr.*, p. 2, not. 7.

que la démonstration de la vérité évangélique par l'interprétation des prophéties était peu faite pour toucher des hommes qui n'avaient pas été nourris dans le respect et la méditation des livres sacrés des Juifs : c'est que l'apôtre pensait qu'il était plus facile de conduire les païens à la foi en leur expliquant le caractère de la nouvelle doctrine et de son auteur, qu'en discutant des témoignages historiques.

Né en Samarie, saint Justin était par sa race même naturellement amené à l'étude des écritures. Mais au fond, par sa famille, sa langue et le caractère de son esprit, saint Justin est plutôt un chrétien helléniste qu'un chrétien judaïsant.

Quoi qu'il en soit, la conversion de saint Justin n'a pas le caractère d'une rupture avec la philosophie. Il s'en faut tant, qu'il déclare que de ce jour il a commencé à devenir philosophe (1). Il n'a fait qu'abandonner les livres de Platon pour les écrits des prophètes, et la philosophie profane pour une *philosophie nouvelle,* la seule sûre et utile, la seule capable de procurer à ceux qui l'ont embrassée la paix la plus douce (2).

Une autre cause porta saint Justin au christianisme. Ce fut, au milieu de l'avilissement général, le spectacle singulier du courage et de la fermeté que les chrétiens déployaient devant les supplices. « Et moi, dit-il, lorsque « j'étais attaché à la doctrine de Platon, et que j'entendais retentir partout les accusations portées contre les « chrétiens, et que je les voyais braver intrépidement la

(1) Οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ. (*Dialogue,* §. 8, p. 32.)

(2) Ἀνάπαυσίς τε ἡδίστη γίνεται τοῖς ἐκμελετῶσιν αὐτούς. (*Dial.,* § 8, p. 32.)

« mort et tous les périls, je ne comprenais pas qu'il fût « possible qu'ils vécussent dans le crime et au sein des vo- « luptés. Quel est donc, en effet, le débauché, l'intem- « pérant, l'homme qui met au nombre des biens les plai- « sirs de la chair et les voluptés, qui consentît à se priver « par la mort de tous ces biens, au lieu de demeurer « dans cette vie, et n'essayât d'échapper aux magistrats « au lieu de se livrer lui-même à la condamnation (1)? »

Toutes les questions de chronologie sont fort incertaines dans la vie de saint Justin. On ne peut déterminer que d'une manière assez vague la date de sa naissance : il en est de même de l'époque de sa conversion. Cependant, la manière dont il parle dans sa première Apologie des supplices que le faux prophète Bar-Chochba fit souffrir aux chrétiens pendant la guerre qui mit la Palestine à feu et à sang, de 132 à 136, permet de conjecturer qu'il était ou se fit chrétien vers ce temps (2). D'autre part, Eusèbe fait entendre assez clairement qu'à l'époque de l'apothéose d'Antinoüs (131), saint Justin était encore attaché à la philosophie païenne (3).

Saint Justin, après sa conversion, vint à Rome. Il avait gardé le manteau de philosophe, qu'il tint toute sa vie à honneur de porter et qui lui permettait de converser avec sécurité sur des matières philosophiques et religieuses. Rien ne prouve qu'il ait été revêtu à Rome d'un ministère sacré et qu'il ait rempli des fonctions ecclésiastiques. On peut le considérer comme un de ces hommes dont parle Eusèbe (4), qui, sans avoir reçu aucune ordination régu-

(1) *Apolog*. I, t. I, part. I, p. 197.

(2) S. JUSTIN, *Apolog*. I, § 31, t. I, p. 78-80.

(3) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, liv. IV, ch. 8.

(4) Ἦσαν γὰρ ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου' ἔνθεον

lière, ni aucune mission de la part des fidèles, allaient, dans l'effusion de leur zèle, annoncer l'Évangile par divers pays, propageaient la foi, gagnaient des âmes à la religion du Christ, discutaient avec les savants, enseignaient les ignorants et continuaient spontanément les traditions des apôtres. L'enseignement et la controverse occupèrent son activité. Il disputait avec les païens, combattait les hérétiques, non moins zélé contre les ennemis intérieurs que contre les ennemis extérieurs de l'Église. Sous le règne d'Antonin, il se porta pour défenseur du christianisme devant l'autorité impériale et le sénat romain, et présenta à l'empereur une Apologie pour les chrétiens.

Après un séjour à Rome qui fut sans doute assez long (1), il fit un voyage en Asie, et institua à Éphèse la fameuse controverse qui est venue jusqu'à nous sous le titre de *Dialogue avec le Juif Tryphon*. De retour à Rome, il reprit avec une nouvelle ardeur son œuvre d'instituteur des âmes et de polémiste. Ses livres contre les païens, sa réfutation générale de toutes les hérésies doivent dater de ce temps où il était dans la pleine maturité de son esprit. Il estimait que le plus sacré devoir de l'homme est de communiquer à ses semblables la lumière de la vérité, et qu'on est responsable devant Dieu des fautes de ceux qu'on a négligé d'éclairer (2). Il semble même avoir établi à Rome une école analogue à celle que saint Pantène ouvrit un peu plus tard à Alexandrie. Mais, tandis que l'école catéchétique d'Alexandrie suscita les plus sa-

ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προθυμούμενοι. (EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, v, 10.)

(1) Καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο. (EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, IV, 11.)

(2) *Apolog.* I, § 3, p. 8 ; § 57, p. 132.

vants docteurs chrétiens du IIIe siècle, l'école de saint Justin s'éteignit obscurément sans laisser d'autre disciple que Tatien.

L'ardent prosélytisme de saint Justin lui attira des inimitiés qu'il ne craignit pas de braver. Résolu de dire la vérité, dût son courage lui coûter la vie, il avait confondu en public l'ignorance d'un philosophe cynique du nom de Crescent, qui ne lui pardonna pas sa victoire. En même temps, il adressa au sénat de Rome une nouvelle Apologie pour les chrétiens, contre lesquels la persécution, un instant ralentie, avait recommencé (1). Dans cet écrit, saint Justin semblait quitter le rôle d'accusé pour prendre celui d'accusateur et attaquait vivement la mythologie païenne. L'heure était venue de montrer qu'il se souvenait de ces paroles, qu'il avait prononcées devant Tryphon : « Je ne m'inquiète que de la vérité ; je la dirais « sans crainte, dussé-je à l'instant même être mis en « pièces (2). » La haine des ennemis du nom chrétien et les intrigues de Crescent s'unirent contre un homme que les lois de l'empire suffisaient à condamner. Saint Justin avait fait vaillamment le sacrifice de sa vie. « Et « moi aussi, dit-il au commencement de sa seconde Apo- « logie, j'attends la mort de ceux qui nous poursuivent, « et surtout de ce vain Crescent, si indigne du nom « de philosophe, car il nous accuse de ce qu'il ignore, « et crie, pour plaire au peuple abusé, que les chrétiens « sont des athées (3). »

(1) Cette seconde *Apologie*, comme nous le montrerons plus tard, fut adressée, comme la première, à Antonin le Pieux, et non à Marc-Aurèle.

(2) *Dial. avec Tryph.*, § 120, p. 406, t. II.

(3) *Apolog.* II, § 3, p. 174, t. I.

Les actes du martyre de saint Justin remontent à une haute antiquité. Il s'en faut cependant qu'on puisse les considérer comme contemporains des faits qu'ils rapportent (1). Nous les donnons ici sans discuter leur authenticité ni leur valeur historique, et simplement à titre de légende :

« Au temps où les défenseurs impies des idoles publiaient dans tous les pays et dans toutes les villes des édits sacriléges contre ceux qui professaient la religion chrétienne, ordonnant que tout chrétien fût saisi et forcé de sacrifier aux faux dieux, Justin et ceux qui étaient avec lui furent arrêtés et conduits devant le tribunal du préfet de Rome, qui s'appelait Rusticus.

« Alors Rusticus dit à Justin : « Allons, crois aux dieux, et obéis aux empereurs. » — Justin dit : « On ne peut accuser ni reprendre celui qui obéit aux préceptes de notre Sauveur Jésus-Christ. » — Le préfet Rusticus dit : « Quelle est la doctrine dont tu fais profession? » — Justin dit : « J'ai exploré toutes les doctrines, et je me suis donné à la fin à la vérité chrétienne, bien qu'elle ne plaise pas à ceux qui se laissent abuser par de fausses opinions. » — Rusticus dit : « Eh quoi! misérable, c'est là la doctrine qui a tes préférences? » — Justin dit : « Oui, c'est celle que je suis, parce qu'elle contient la vérité. » — Le préfet Rusticus dit : « Quelle est cette vérité? » — Justin dit : « Elle consiste à adorer le Dieu des chrétiens, à croire que ce seul Dieu a fait et disposé

(1) Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les premières lignes de ces actes, qui se rapportent mieux à l'epoque de Galère et de Dioclétien qu'au règne d'Antonin le Pieux.

toutes les choses, visibles et invisibles; à adorer le Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, qui a été prédit par les prophètes comme devant venir parmi les hommes pour leur prêcher le salut et leur enseigner la bonne doctrine. Pour moi, qui ne suis qu'un homme, je ne puis parler dignement de son ineffable divinité, mais je m'incline devant la puissante parole des prophètes, qui jadis, par l'inspiration d'en haut, ont prédit que celui que je viens d'appeler le fils de Dieu descendrait parmi les hommes. » — Le préfet Rusticus dit : « Où tenez-vous vos réunions? » — « Là, dit saint Justin, où chacun veut et peut se rencontrer. Est-ce que tu t'imagines que nous nous assemblons tous dans un même lieu? Nullement; le Dieu des chrétiens n'est pas enfermé dans un lieu; mais, étant invisible, il remplit le ciel et la terre, et les fidèles peuvent partout l'adorer et lui rendre hommage. » — Le préfet Rusticus dit : « Où tenez-vous vos assemblées? En quel lieu réunis-tu tes disciples? » — Justin dit : « J'habite au-dessus de la demeure d'un certain Martinus, auprès des thermes de Timotinus, depuis que je suis à Rome. C'est la seconde fois que j'y viens; je n'ai connu aucun autre lieu de réunion. Si quelqu'un venait m'y visiter, je lui faisais part de la vraie doctrine. » — Rusticus dit : « Au reste, n'es-tu pas chrétien? — Et Justin : « Oui, je suis chrétien. »

« Le préfet se tourne alors vers les autres accusés, compagnons de saint Justin, et arrêtés avec lui, et les interroge. Après qu'il ont avoué qu'ils sont chrétiens, Rusticus dit : « C'est Justin qui vous a fait chrétiens?... » Evelpiste dit : « Je prenais, il est vrai, plaisir à entendre les discours de Justin... »

« Le préfet dit à Justin : « Écoute, toi qui passes pour

habile, et t'imagines posséder la vraie doctrine, quand, après avoir été déchiré à coups de fouet, tu auras eu la tête tranchée, penses-tu que tu monteras au ciel? » — Justin dit : « J'espère être reçu en grâce auprès de Dieu, si je souffre le traitement dont tu nous menaces ; car je sais que la grâce de Dieu est réservée jusqu'à la fin du monde à ceux qui auront ainsi vécu. » — Le préfet Rusticus dit : « Tu te figures donc que tu monteras au ciel pour y recevoir une grande récompense? » — Justin dit : « Je ne me le figure pas ; je le sais et n'en fais aucun doute. » — Le préfet Rusticus dit : « Laissons cela, et venons au fait : avancez tous ensemble, et unis de cœur, sacrifiez aux dieux. » — Justin dit : « Nul homme de sens n'abandonnera jamais la piété pour embrasser l'erreur. » — Rusticus dit : « Si vous n'obéissez, vous serez punis impitoyablement. » — Justin dit : « Nous n'avons rien tant à cœur que de souffrir pour Notre-Seigneur Jésus-Christ et de gagner notre salut. Car ainsi nous ne craignons rien et paraîtrons avec assurance devant le tribunal redoutable où notre maître et sauveur jugera tous les hommes. »

« Les autres martyrs dirent de même : « Fais ce que tu voudras : nous sommes chrétiens et ne sacrifions point aux idoles. »

« Le préfet Rusticus prononça la sentence en ces termes :

« Que ceux qui ont refusé de sacrifier et d'obéir aux ordres de l'empereur soient battus de verges et conduits au supplice ainsi que les lois l'ordonnent. »

« Les saints martyrs, louant Dieu, furent donc emmenés au lieu du supplice et frappés de la hache, et consommèrent leur martyre en confessant leur sauveur.

« Quelques-uns des fidèles vinrent en secret enlever leurs corps et les ensevelirent dans un lieu convenable (1). »

Pour déterminer la date du martyre de saint Justin, il convient d'avoir fixé l'époque exacte où sa seconde Apologie fut composée, car le ton de cette Apologie et le témoignage d'Eusèbe ne laissent aucun doute sur ce point, qu'il s'écoula un intervalle assez court entre la publication de cet ouvrage et la condamnation de son auteur (2). C'est une question de chronologie qui trouvera sa place plus tard. Nous prenons ici pour accordé ce que nous établirons au chapitre suivant, à savoir que la seconde Apologie fut adressée à Antonin le Pieux, dans la dernière année de son règne, Lollius Urbicus ou Salvius Julianus étant préfet de Rome.

Les actes du martyre de saint Justin et Épiphane, dans son discours contre les hérésies (3), attestent que ce martyre fut ordonné par Rusticus, préfet de Rome.

Salvius Julianus, préfet de Rome à la mort d'Antonin, demeura en charge jusqu'à la fin de l'année 162. C'est par ses ordres qu'eut lieu cette même année 162 le martyre de sainte Félicité, attribuée par les *Actes* au règne d'Antonin (4), quoiqu'on mentionne dans le texte de ces

(1) Nous avons traduit ce long récit sur le texte donné dans le t. II des *OEuvres de saint Justin,* de M. Th. Otto.

(2) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, IV, 17.

(3) EPIPH, XLVI, c 1, p. 392l.

(4) Voir les *Acta Martyrum Sincera et Selecta* de RUINART. Le martyre de sainte Félicité et de ses sept fils est indiqué à l'année 150, et les actes de sa passion commencent par ces mots : *Temporibus Antonini imperatoris.* (P. 26.)

mêmes *Actes* l'existence de deux empereurs qui sont évidemment Marc-Aurèle et Lucius Verus (1).

Le préfet qui condamne sainte Félicité et ses fils porte dans les *Actes* le nom de Publius, qui est le prénom de *Salvius Julianus,* ainsi que l'ont fait connaître des inscriptions rapportées par Marini dans son ouvrage encore inédit sur les figulines (2). Corsini avait voulu voir dans ce Publius des *Actes* du martyre de sainte Félicité, un Publius Lucilius Rusticus, personnage absolument ignoré, dont l'existence ne reposait que sur une inscription déclarée apocryphe par Marini, Mommsen et Borghesi, et tirée des manuscrits de Ligorio, à la bibliothèque Barberine (3).

Pendant cette année 162, le Tibre, comme le rapporte Capitolin, avait débordé. De là, les pontifes croyaient nécessaire d'apaiser la colère des dieux. Ce détail est noté dans les *Actes* dont nous parlons : *injunxit præfecto urbis Publio ut eam (Felicitatem) compelleret cum filiis suis Deorum suorum iras sacrificiis mitigare* (4).

Aux calendes de janvier de l'année suivante, 163, Junius Rusticus, le précepteur de Marc-Aurèle, consul pour la seconde fois l'année précédente (5), succédait à Publius

(1) On lit, en effet, dans les *Actes :* « Audiens hæc Publius (Salvius Julianus) præfectus urbis jussit eam alapis cædi, dicens : Ausa es, me præsente, ista monita dare, ut *dominorum nostrorum* jussa contemnant. » (P. 26.)

(2) C. BELLICIO. TORQVATO. P. SALVIO. JVLIANO. COS. Le manuscrit de Marini *sur les figulines* est déposé à la Vaticane.

(3) Lettre de Borghesi à D. Celestino Cavedoni, insérée dans les *Nuovi cenni cronologici intorno alla data precisa delle principali apologie,* Modène, 1858.

Voir ORELLI, *Inscript. latin.,* nº 1371.

(4) *Actes du martyre de sainte Félicité,* p. 26.

(5) ORELLI, nº 1137.

Salvius Julianus dans la charge de préfet de Rome. Les malheurs et les fléaux publics, tels que les pestes, les disettes, les famines, les inondations, rallumaient, sinon la ferveur religieuse, au moins le zèle des pontifes et des magistrats, et aiguisaient la superstition du peuple, qui, au Forum ou dans les cirques, criait après les chrétiens. Salvius Julianus, vers la fin de 162 (1), donnait satisfaction aux réclamations des Pontifes et aux clameurs du peuple, en ordonnant le supplice de sainte Félicité et de ses fils ; et l'année suivante, peut-être seulement quelques mois après, ces mêmes exigences politiques et ces mêmes clameurs populaires forçaient peut-être la main de Junius Rusticus, ou tout au moins lui rappelaient que la secte chrétienne était hors la loi ; que Justin était un de ces chefs les plus écoutés et les plus dangereux ; que ce même Justin n'avait pas craint à deux reprises, et tout récemment encore, de lever le masque, de faire gloire d'être chrétien, de défendre hautement sa doctrine, de récriminer contre les institutions religieuses de l'État, et de faire même d'un ton altier la leçon aux princes et au sénat de Rome.

Trois points sont à considérer dans la détermination de l'époque précise où saint Justin souffrit le martyre :

1° Que ce martyre fut ordonné par Junius Rusticus, préfet de Rome. On le sait par Épiphane et les *Actes*, et on n'a nulle raison de mettre en doute cette double attestation.

2° Que saint Justin souffrit le martyr très-peu de temps après avoir écrit sa seconde Apologie. C'est un fait attesté par Eusèbe, et que certaines expressions de notre Apologie laissent supposer d'une façon fort claire.

(1) L'Église célèbre le martyre de sainte Félicité le 23 novembre.

3° Que saint Justin écrivit sa seconde Apologie très-peu de temps après les condamnations prononcées par le préfet *Quintus Lollius Urbicus* contre plusieurs chrétiens de Rome. Le premier mot de cette Apologie l'indique clairement.

Or, comme nous le démontrerons, Lollius Urbicus fut préfet de Rome dans les dernières années du règne d'Antonin le Pieux, et eut pour successeur, avant la fin de ce règne, Publius Salvius Julianus, auquel succéda en janvier 363 Junius Rusticus.

Donc, en plaçant la date de la seconde Apologie à la fin de 160 ou avant le mois de mars 161, et le martyre de saint Justin au commencement de l'année 163, on respecte ces diverses données historiques, car Rusticus était alors préfet de Rome, et il y avait à peine deux ans que la seconde Apologie avait été écrite.

Nous plaçons donc le martyre de saint Justin dans les premiers mois de l'année 163. C'est l'opinion de Baronius abandonnée par la majorité des critiques, mais à laquelle se sont ralliés l'illustre Borghesi et le savant archéologue de Modène, Mgr Cavedoni (1).

(1) Voyez *Cenni cronologici intorno alla data precisa delle principali apologie e dei rescritti imperiali di Traiano e di Adriano* (extrait du t. XVIII de la 3e série des *Mémoires de religion, de morale et de littérature*, Modène, 1855), puis les *Nuovi cenni intorno alla data delle principali apologie scritte nel secondo secolo della chiesa in favor de' cristiani*, — estratto dal tomo III degli *Opusculi religiosi, litterarj e morali*, Modène, 1858.

CHAPITRE II.

Les deux Apologies.

Situation politique du christianisme à l'avènement d'Antonin le Pieux. — Première Apologie de saint Justin. — Détermination de l'époque où elle fut écrite. — Ton altier qu'y prend saint Justin dès les premières lignes. — Assimilation de la doctrine chrétienne à une doctrine philosophique. — Discussion des griefs allégués contre les chrétiens. — Athéisme. — Impiété. — Débauches. — Promiscuité. — Infanticides. — Réponses de saint Justin. — Énumération de quelques préceptes de la morale de Jésus-Christ. — Exposition des mystères de l'Initiation chrétienne. — Prière en commun. — Exhortation à la pratique du bien. — Collectes pour secourir les pauvres. — Le christianisme n'est pas un attentat contre les lois de l'État. — Distinction du spirituel et du temporel. — Démonstration de la vérité de la doctrine chrétienne. — Caractère de cette démonstration.

Effet produit par la première Apologie. — Constitution d'Antonin le Pieux aux villes d'Asie. — Caractère de cet édit. — Il est manifestement apocryphe, ou tout au moins le texte en a été profondément altéré.

Seconde Apologie de saint Justin. — Examen de ces deux questions : 1° à qui fut-elle adressée ? 2° à quelle époque fut-elle écrite et publiée ? — Témoignages d'Eusèbe. — Inductions tirées de deux passages de la seconde Apologie elle-même. — Le préfet Urbicus (Quintus Lollius). — Diverses fonctions qu'il a remplies. — A quelle date doit-on placer sa préfecture urbaine ? — Publius Salvius Julianus, successeur de Lollius Urbicus comme préfet de Rome sous Antonin le Pieux. — Junius Rusticus, successeur de Salvius Julianus sous Marc-Aurèle, en janvier 163. — Conclusion sur les deux questions posées plus haut : la seconde Apologie fut adressée à Antonin le Pieux ; elle fut écrite et publiée à la fin de son règne, avant le 7 mars 161. — Caractère et analyse de la seconde Apologie. — Ton véhément qui y règne en général.

A l'époque où Antonin le Pieux monta sur le trône impérial, les chrétiens continuaient à être en butte à la haine et aux calomnies de la foule, et à l'arbitraire des gouverneurs de province. Quelle attitude prit le nouveau prince à leur égard ? La même, apparemment, que celle de ses prédécesseurs. La douceur et la bonté naturelles de son caractère l'inclinaient aux conseils d'humanité ; mais les prescriptions de la loi étaient formelles, et le christia-

nisme, pour n'être pas partout recherché et poursuivi, n'était nulle part toléré légalement.

Au reste, ce serait s'abuser étrangement et tomber dans un singulier anachronisme que de se figurer que cette question de la conduite à tenir vis-à-vis des chrétiens ait vivement préoccupé les Antonins. Le christianisme, qui était réservé à de si hautes destinées, qui devait renouveler la face du monde, et qui, près de deux siècles plus tard, joua un si grand rôle dans la politique impériale, n'était pas alors une puissance avec laquelle on eût à compter. La secte nouvelle, répandue dans toutes les provinces de l'empire, n'était redoutable ni par le nombre (1), ni, en général, par la distinction de ses adhérents. Suspecte aux populations à cause des bruits odieux qu'on semait autour d'elle, et que semblaient autoriser et entretenir l'ombre dont elle s'entourait et le mystère qui planait sur ses réunions, elle n'inquiétait guère le gouvernement. C'était sans doute pour donner satisfaction aux cris du peuple, plutôt que pour défendre

(1) Il ne faut pas prendre à la lettre, selon nous, les témoignages des écrivains ecclésiastiques sur la multitude des chrétiens répandus dans le monde à cette époque. Quand l'auteur du *Pasteur* (III[e] *Sim.*, 17, 9,) dit que « toutes les nations qui sont sous le ciel ont entendu l'Évangile et cru; » quand l'auteur de l'*Épître à Diognète* (ch. VI) dit que « les chrétiens sont répandus dans toutes les villes du monde; » quand saint Justin (*Dial. avec Tryph.*, § 117) dit « qu'il n'y a pas un coin de la terre, parmi les peuples les plus barbares, où l'on n'offre des prieres au nom de Jésus-Christ crucifié; » quand Irénée déclare (*Adv. Hær.*, III, IV, 2) que « l'Église est répandue sur toute la terre; » quand Tertullien, enfin (*Apolog.*, ch. 37), dit: « Nous sommes d'hier, et déjà nous remplissons votre empire, vos villes, vos îles, vos armées, » il ne faut voir dans ces expressions qu'une exagération oratoire, qu'une preuve de l'immense confiance que les docteurs chrétiens avaient dans l'avenir de la religion nouvelle, et aussi une réponse à

l'État de dangers imaginaires, que les magistrats s'armaient parfois contre elle des lois sévères qui punissaient toute association illicite. On sait le silence presque complet que gardent sur les chrétiens les écrivains païens contemporains de Trajan et d'Adrien, et les auteurs de l'*Histoire Auguste,* si curieux, cependant, des plus minces détails. L'empire, évidemment, ne s'aperçoit pas et se soucie moins encore du travail intérieur qui commence à miner ses institutions, et s'effraie peu de cette conspiration secrète, qui attaque sourdement la civilisation ancienne. Elle fleurit cependant, cette noble conspiration, et s'étend chaque jour à l'ombre de l'indifférence, au milieu du mépris, des outrages, et parfois aussi des violences. Il s'en faut que les torrents de sang dont Libanius parlera plus tard aient encore coulé : néanmoins, la politique impériale, quoique rarement cruelle, est ouvertement hostile.

Cette situation des chrétiens, mis partout hors la loi dans l'empire, suffit pour expliquer l'Apologie que saint Justin présenta à l'empereur Antonin le Pieux, sans qu'on ait besoin d'imaginer une persécution nouvelle, promulguée par des édits, dont ni les auteurs païens, ni les plus anciens écrivains de l'Église n'ont fait mention (1).

cette accusation d'être isolés dans le monde et de ne pas former une nationalité, un corps politique. Plus de deux siècles après, à Alexandrie, ville éminemment chrétienne, et où la doctrine du concile de Nicée était dans son fort, lorsque Théophile, évêque de la ville, pour obéir aux édits impériaux, entreprit de renverser les temples de Sérapis et de Mithra, la population païenne, exaspérée, se souleva et tint longtemps en échec les chrétiens et l'armée qui leur prêtait main-forte. Cela se passait sous le règne de Théodose, en 389, soixante-seize ans après la victoire qui avait valu au christianisme l'empire du monde romain. — Voir SOCRATE, *Hist. ecclés.*, V, 16.

(1) Tertullien (*Apolog.*, V) dit positivement que l'Église ne fut pas per-

L'Apologie que saint Justin adressa à l'empereur Antonin le Pieux porte dans les anciennes éditions le titre de *seconde Apologie*. Elle est la première par son étendue, son importance, et aussi dans l'ordre chronologique. Cela ne fait aucun doute.

Eusèbe nous apprend que saint Justin était à Rome quand il la composa (1); mais l'année même où cela eut lieu n'est pas parfaitement déterminée. Si l'on veut prendre à la lettre une indication que saint Justin donne dans cet ouvrage même, on le placera en l'année 150 (2). Eusèbe, dans sa chronique, marque l'année 141. La critique contemporaine a presque unanimement adopté l'année 138 ou la suivante. Les limites extrêmes entre lesquelles hésite la critique comprennent donc un intervalle de douze ans. On sait qu'Antonin le Pieux fut adopté par Adrien en février 138, à la condition qu'il adopterait lui-même Lucius Vérus et Marc-Aurèle, le premier alors dans la huitième année de son âge, l'autre âgé de dix-sept ans. On sait aussi qu'Adrien mourut en juillet de cette même année 138. C'est donc en juillet 138 qu'Antonin prit le titre d'Auguste et que ses deux fils adoptifs reçurent le titre de César. On ne peut donc placer la composition de la première Apologie ni avant février 138, époque où Antonin le Pieux n'était pas même César; ni dans l'intervalle de février à juillet de cette même année, puisqu'Antonin, désigné dans l'adresse comme Auguste, n'était alors que César, et ne devint empereur, c'est-à-dire Auguste, qu'en juillet 138. Donc,

sécutée par l'ordre d'Antonin. De même Xiphilin et Sulpice Sévère, qui écrit : *Antonino Pio imperante, pax Ecclesiis fuit.*

(1) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, IV, ch. 11.

(2) S. JUSTIN, *Apolog.* I, § 46.

l'Apologie de saint Justin a été écrite après l'avènement d'Antonin le Pieux à l'empire, c'est-à-dire après le mois de juillet 138. Et l'on ne peut rien inférer de ce que Lucius Vérus et Vérissime (Marc-Aurèle) ne sont pas désignés comme Césars, quoiqu'ils le fussent depuis le jour même où Antonin prit possession de l'empire. Le titre d'Auguste, joint aux noms et aux titres d'Antonin le Pieux, emporte pour ses fils adoptifs le titre de César, puisqu'ils devenaient Césars par le fait seul qu'Antonin devenait Auguste. Nommer ce dernier Auguste, c'est donc implicitement nommer Césars ses deux fils adoptifs.

Quelle date choisir maintenant entre juillet 138 et l'an 150? Nous reconnaissons que cette année 150, indiquée par saint Justin, peut être donnée par lui un peu hasard et comme un nombre rond, et que le saint martyr ignorait probablement l'époque exacte de la naissance du Christ; cependant, si d'un côté on veut considérer que Lucius Vérus, appelé par saint Justin *philosophe* et *ami des lettres*, φιλόσοφος καὶ ἐράστης παιδείας, est né en 130, on comprendra mal que saint Justin, dont le ton n'a rien d'un courtisan ni d'un flatteur, ait pu donner ces titres respectables à un enfant qui n'était pas sorti de sa huitième année. Capitolin dit, il est vrai, qu'à l'âge de huit ans, Marc-Aurèle fut inscrit dans le collége des prêtres saliens, et qu'à douze il prit l'extérieur d'un philosophe et couchait sur la dure, revêtu du pallium (1). Mais c'est un chroniqueur peu scrupuleux qui parle, et il s'agit de Marc-Aurèle, dont la précocité, comme on sait, fut singulière. A vingt ans même, c'est-à-dire en 150, Lucius Vérus ne méritait guère ces épithètes honorables : l'éti-

(1) J. CAPITOL., *Vit. M.-Aurel. Anton. phil.*, II.

quette et les habitudes oratoires pouvaient cependant autoriser cette complaisance, qui devient tout à fait inexplicable et indigne du caractère de l'orateur chrétien à l'égard d'un enfant non encore arrivé à l'âge de raison.

D'autre part, si l'on veut remarquer que les hérétiques Valentin et Cerdon, selon le témoignage d'Eusèbe, ne vinrent dogmatiser à Rome que sous Hyginûs (1), c'est-à-dire entre les années 139 et 142 ; que Marcion, disciple de Cerdon, continua son enseignement à Rome, c'est-à-dire ne se fit guère connaître dans cette ville que postérieurement à cette année 142 ; que ce Marcion est deux fois nommé dans la première Apologie de saint Justin comme vivant et enseignant à Rome (2), on en pourra conclure avec raison, ce semble, que cette Apologie a été écrite et publiée après l'année 142.

Il ne sert à rien, à notre avis, d'accumuler ici les témoignages, comme a fait M. Otto (3), pour décider la question.

Pour nous, s'il nous fallait prendre parti dans ce conflit des opinions au sujet de l'année où l'Apologie qui nous occupe fut composée, nous inclinerions, avec Maran et Tillemont, vers une époque assez voisine de l'année 150, malgré le nombre et l'importance des autorités opposées.

Au reste, c'est là une question de pure curiosité littéraire.

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 10.

(2) Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικὸν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων. (*Apol.* I, § 26, p. 68.) Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντου... ὃς... καὶ νῦν διδάσκει... (*Apol.* I, § 58, p. 136.)

(3) *De Just. Martyr. script. et doctrin.*, p, 12, n. 28.

Voici la suscription littérale de la première Apologie :

A L'EMPEREUR TITUS ÆLIUS ANTONIN, PIEUX,
AUGUSTE, CÉSAR,
A SON FILS VÉRISSIME, PHILOSOPHE (1),
A LUCIUS, PHILOSOPHE,
FILS DE CÉSAR (2) PAR LA NAISSANCE ET D'ANTONIN PAR L'ADOPTION,
PRINCE AMI DES LETTRES ;
AU SACRÉ SÉNAT ET AU PEUPLE ROMAIN TOUT ENTIER,
AU NOM DE CEUX QUI, PARMI TOUS LES HOMMES,
SONT INJUSTEMENT HAÏS ET PERSÉCUTÉS ;
MOI, L'UN D'EUX,
JUSTIN, FILS DE PRISCUS, PETIT-FILS DE BACCHIUS,
DE FLAVIA NÉAPOLIS, DANS LA PALESTINE SYRIENNE,
J'AI ÉCRIT CE DISCOURS ET CETTE SUPPLIQUE.

Ces quelques mots, dans lesquels saint Justin se pose, lui chétif, inconnu, étranger, et de plus chrétien, en face de la famille impériale, du sénat et du peuple romain comme défenseur des opprimés, ont je ne sais quelle hauteur et quelle fierté stoïques dont on ne peut s'empêcher d'être frappé. Ce ton mâle et intrépide se soutiendra jusqu'au bout. Ce n'est pas un coupable qui implore une grâce ; c'est un accusé qui demande justice avec la noble liberté d'une conscience sûre d'elle-même. Bien plus, il ne craint pas de faire la leçon à ses juges.

« C'est le devoir des hommes vraiment pieux et philo-
« sophes, dit-il, de n'aimer et de n'estimer que la vérité,
« de répudier les opinions anciennes, si elles sont fausses,
« et de prendre le parti de la vérité et de la justice,
« même au péril de leur vie. Vous vous entendez partout
« appeler pieux, philosophes, gardiens de la justice, amis

(1) Marc-Aurèle.
(2) Lucius Verus, fils d'Ælius Verus.

« de la science ; nous verrons par la suite si vous méritez « ces titres. Nous ne venons pas, en effet, vous flatter « par cet écrit, mais vous demander de nous juger se- « lon la raison après un examen exact et minutieux ; et « de prendre garde, qu'entraînés par le préjugé ou le dé- « sir de plaire à une foule supertitieuse, ou sous l'in- « fluence d'un aveugle emportement et de bruits calom- « nieux semés depuis longtemps, vous ne portiez, en nous « condamnant, un arrêt contre vous-mêmes. Car, pour « nous, nous pensons que personne ne nous peut faire « de mal, à moins qu'on ne nous convainque d'être des « hommes pervers et criminels. Vous pouvez nous tuer, « mais vous ne pouvez pas nous nuire (1). »

Comment ne pas penser, en lisant ces lignes, à Socrate devant ses juges, et aux paroles que Platon lui prête dans son Apologie ? Saint Justin paraît s'en être inspiré, ou dans une cause analogue il a rencontré les mêmes accents (2). Je trouve plus de simplicité familière chez le philosophe grec ; chez tous deux même élévation, même sérénité, même confiance dans la bonté de leur cause.

Saint Justin continue et pose la question avec une rare précision.

Les chrétiens sont accusés : si justement, qu'on les punisse comme il est juste ; si injustement, il est contraire à l'équité de frapper des hommes innocents et calomniés. A nous donc, qui sommes vos sujets, de montrer la pureté de notre doctrine et de notre vie. A vous, qui gouvernez, de prononcer la sentence, non dans un

(1) Ὑμεῖς δ' ἀποκτεῖναι μὲν δύνασθε, βλάψαι δ' οὔ. (*Apol.* I, § 2, p. 6.)
(2) Voir l'*Apologie* de Platon, traduct. COUSIN, t. I, p. 63, 90, 95.

esprit de violence et de tyrannie, mais de piété et de sagesse.

On nous accuse parce que nous sommes *chrétiens;* on sévit contre celui qui l'avoue; on renvoie celui qui le nie. Mais un nom n'implique par lui-même ni bien ni mal, et ne saurait être un titre à la louange ou au blâme. Le nôtre est celui de la vertu même; et à le considérer seul, c'est bien plutôt nos accusateurs qu'on devrait punir. Car il est injuste de haïr et d'outrager la vertu (1). Mais comme nous ne prétendons pas tirer de notre nom un motif d'être absous, de même nous ne devons pas être condamnés pour notre nom seul. Ceux des chrétiens qui vivent mal fournissent peut-être un prétexte d'étendre à tous les chrétiens l'accusation d'impiété et d'injustice. Rien n'est moins équitable. Tous ceux qui portent le nom de philosophes ne tiennent pas ce que promet ce nom. Tous ne professent pas la même doctrine et n'ont pas sur toutes

(1) Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα, τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. (*Apol.* I, IV, p. 10.) Doit-on lire ici Χριστιανοί ou Χρηστιανοί, comme le veulent plusieurs critiques (Sylburge, Lang et Grabe)? Saint Justin, adoptant cette dernière manière d'écrire ce mot, usitée par quelques écrivains païens, et que quelques inscriptions postérieures donnent encore (à l'église de Santa-Maria-in-Trastevere, à Rome, parmi les inscriptions appliquées au mur extérieur du porche, j'ai lu *Chrestianus ministrator* sur une pierre tumulaire), le fait-il dériver de Χρηστός, comme d'une racine étymologique, de telle sorte que *disciple du Christ* soit littéralement synonyme de *disciple de la vertu, sectateur du bien.* Ou bien, en laissant subsister le mot Χριστιανός (que saint Justin savait bien ne pas venir de Χρηστός), et en se fondant sur le rapport de ce mot avec le mot Χρηστός, rapport très-marqué déjà, et que la prononciation rendait encore plus manifeste, et de plus sur le caractère des chrétiens, saint Justin n'a-t-il pas eu le droit de revendiquer pour les chrétiens le nom de la vertu même? La première hypothèse fait faire à saint Justin un jeu de mots peu digne de lui, en vérité.

les questions les mêmes sentiments. Quelques-uns tiennent qu'il n'y a pas de Dieu ; vos poètes célèbrent les incestes de Jupiter. Tous cependant sont tolérés, honorés, récompensés. Que si parmi nous, chrétiens, il en est qui soient convaincus de crimes, qu'on les punisse, non comme chrétiens, mais comme criminels, et que les innocents soient absous (1).

Cet argument, ou pour mieux dire cette protestation de saint Justin contre la violence et l'iniquité est pleine de force. Être chrétien, c'est professer sur Dieu, la nature, le monde et leurs rapports, une philosophie nouvelle. Pourquoi donc, dans leurs spéculations et leurs croyances, les chrétiens ne jouissent-ils pas de la même liberté que les philosophes ? Pourquoi condamner les uns et tolérer chez les autres les plus étranges témérités ?

Au reste, ce n'est pas la première fois que la vérité et l'innocence sont opprimées. Les démons autrefois ont enseigné aux hommes le mal et l'erreur ; on les a pris pour des dieux. « Et lorsque Socrate, avec la puissance de la « raison et la force de la vérité, tenta de dévoiler ces « erreurs et d'éloigner les hommes des démons, ceux-ci, « par la malignité de leurs adorateurs, ont fait tuer So- « crate comme athée, impie et introduisant des divinités « nouvelles. Les démons agissent de la même manière « contre nous, car ce n'est pas seulement parmi les Grecs « que la raison a fait par l'organe de Socrate de sem- « blables révélations ; mais aussi parmi les barbares, elle « a parlé, revêtue d'une forme, faite homme et appelée « Jésus-Christ (2). »

(1) *Apolog.* I, § 4, 7.

(2) Ὅτε γὰρ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν

L'assimilation du christianisme avec la philosophie profane n'était tout à l'heure qu'indiquée, et encore cette indication pouvait être regardée comme un argument d'avocat et un artifice oratoire. Dans le curieux passage que nous venons de citer, elle est complète et présentée sans aucune restriction. Saint Justin ne craint pas de rapprocher Socrate et le Christ. L'un et l'autre sont venus combattre les faux dieux, briser leurs idoles et rappeler les hommes à la vraie piété. L'un et l'autre ont trouvé les mêmes ennemis dans les partisans du culte légal et sont morts condamnés par eux, et victimes de leur amour pour la vérité et la vertu. C'est comme impie, athée et fauteur de divinités nouvelles qu'on a fait mourir Socrate ; c'est sous les mêmes accusations que succombent les chrétiens. Enfin Socrate et le Christ ont été les interprètes et les incarnations de la Raison, ou autrement dit du λόγος. Quel plus bel hommage un chrétien pouvait-il rendre à la philosophie profane, que de déclarer que la raison divine, avant la venue du Christ, était déjà descendue sur la terre, qu'elle s'était manifestée dans Socrate, et que par la bouche de ce philosophe, elle avait attaqué l'erreur et enseigné la vérité !

Quels sont les griefs allégués contre les chrétiens ? continue saint Justin. On les taxe d'athéisme et d'impiété.

ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια· καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. Οὐ γὰρ μόνον Ἕλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ιησοῦ Χριστοῦ κληθέντος. (*Apol.* I, § 5, p. 14.)

Athées; oui, ils le sont en effet, si l'on mérite ce nom en refusant de reconnaître et d'avouer pour dieux ceux que le vulgaire appelle de la sorte ; si l'on mérite ce nom en voyant un sacrilége et un outrage à la majesté divine dans les consécrations de ces images, œuvres d'un travail humain, formées d'une vile matière, et qui ont besoin d'être gardées et défendues des voleurs dans les temples où on les place.

Impies; oui, si c'est l'être en effet que de ne pas vouloir rendre un culte à ces fantômes inanimés; que de se refuser à les arroser du sang des victimes, à les couronner de fleurs, à leur offrir de l'encens et des libations.

Mais les chrétiens adorent le Dieu très-vrai, incorruptible, immatériel, glorieux, père de toute justice, de toute pureté et de toute vertu, être infiniment bon. Ils adorent aussi le Fils qu'il a envoyé et qui les a instruits, et l'armée des bons anges, ses satellites et ses compagnons, et l'Esprit prophétique. Devant eux ils se prosternent, les vénérant avec vérité et raison, et transmettant sans envie cette croyance telle qu'ils l'ont reçue, à tous ceux qui veulent s'éclairer (1). Où est l'impiété à prétendre que Dieu n'a pas besoin des dons et des offrandes des mortels, qu'il ne demande ni la fumée des sacrifices, ni le sang ou la graisse des victimes (2)?

Quel homme de bon sens pourrait accuser d'athéisme des hommes qui adorent le père et l'artisan de l'univers et lui adressent sans cesse des prières et des actions de grâces pour la nourriture qu'il leur accorde, pour les bien-

(1) *Apol.* I, § 6, p. 14, 16, 18.
(2) *Apol.* I, § 10, 13, p. 24, 32.

faits de l'existence et de la santé, et tous les autres biens dont il les a comblés (1)? Est-ce d'un athée ou d'un impie de proposer à l'homme comme idéal et but suprême l'imitation des perfections divines? de professer que Dieu aime ceux qui s'efforcent de reproduire dans leur vie sa pureté, sa justice et sa charité, et d'enseigner qu'il recevra dans son sein, purs et incorruptibles, et associera à son immortalité ceux qui auront rempli ses desseins et observé ses commandements (2)?

Pour ce qui est de la résurrection des corps à laquelle croient les chrétiens, peut-être estimera-t-on que c'est une chose invraisemblable et impossible; mais au moins ne saurait-on rien y voir de criminel (3).

On accuse les chrétiens de débauches inouïes. Dans leurs assemblées secrètes, dit-on, ils renversent les lumières, égorgent un enfant, se repaissent de ses chairs palpitantes, et s'abandonnent dans l'ombre de la nuit à la plus honteuse promiscuité (4).

Il y a, sans doute, des chrétiens infidèles et indignes de ce nom, comme il y a des philosophes pervers et égarés. Mais le christianisme est innocent des crimes des faux chrétiens, comme la philosophie des égarements de certains philosophes (5). Y a-t-il quelques sectateurs de Ménandre et de Marcion qui soient en effet coupables des actes qu'on nous reproche? Nous l'ignorons (6). Qu'on

(1) *Apol* I, § 13, p. 32.
(2) *Apol.* I, § 8, p. 20; § 10, p. 26.
(3) *Apol.* I, § 8, p. 22.
(4) *Apol.* I, § 23, p. 62; § 10, p. 26; § 26, p. 70.
(5) *Apol.* I, § 7, p. 20; § 26, p. 68; § 4, p. 12.
(6) *Apol.* I, § 26, p. 70. Eusèbe est plus explicite. Au livre IV, ch. 8 de son *Histoire ecclésiastique*, il dit expressément que les principes de la communauté des femmes et de l'indifférence des actions hu-

sévisse contre eux, cela est juste. Ils ne sont pas avec nous, et nous avons écrit un livre pour les combattre. Mais, étrange contradiction ! ce sont justement ces hérétiques qu'on épargne et qu'on tolère (1).

Dans cette Apologie du christianisme, tout argument de défense est en même temps un argument d'attaque. Sur ces derniers points en particulier, l'attaque est directe. La corruption de la société païenne offrait une ample matière à de faciles récriminations. Saint Justin, sans en abuser jusqu'à tomber dans la déclamation, n'épargne pas au paganisme une rude riposte. Sont-ce les chrétiens qui élèvent pour de honteuses débauches des troupeaux de jeunes gens des deux sexes, à l'ombre de la tolérance du gouvernement, qui prélève des impôts sur le libertinage (2) ? Sont-ce les chrétiens qui vendent et prostituent leurs femmes et leurs enfants, et qui naguère élevaient des autels à Antinoüs (3)? « Vous nous accusez de faire

maines, adoptés et enseignés par Carpocrate et ses disciples, faisaient planer sur toute l'Église ces bruits infâmes d'infanticides, d'incestes et de promiscuité.

Les habitants d'Harran, en Mésopotamie, célébraient d'horribles mystères qui ont pu donner lieu aux accusations dirigées contre les chrétiens. « Dans des sacrifices secrets, on immolait un enfant nouveau-né dont la chair était cuite et mêlée à de la farine et à d'autres ingrédients végétaux. De ce mélange on faisait des gâteaux que tous les mystes (les femmes exceptées) mangeaient toute l'année dans une espèce de communion infernale. C'est là, ajoute Dollinger, l'origine de la coutume analogue observée par les sectes gnostiques, ainsi que des accusations lancées contre les chrétiens dans toute l'étendue de l'empire romain. » (DOLLINGER, *Paganisme et judaïsme,* trad. par J. de P, t. II, p. 249.)

(1) *Apol.* I, § 26, p. 70.

(2) *Apol.* I, § 27, p. 72.

(3) *Apol.* I, § 29, p. 76.

« dans les ténèbres ce que vous ne rougissez pas de faire « publiquement et au grand jour (1). » Chez les chrétiens, le mariage est saint, l'exposition regardée comme un crime, la continence pratiquée rigoureusement.

Et s'il faut juger de l'arbre par ses fruits, la doctrine des chrétiens, loin d'être une ouvrière de corruption, a amélioré et purifié leurs mœurs. Avec les idoles, ils ont abandonné les débauches, l'ambition, l'insatiable avidité. « Nous qui vivions jadis dans le libertinage, nous obser-« vons maintenant la chasteté; nous qui soupirions après « les richesses et ne rêvions qu'aux moyens d'en acqué-« rir, nous mettons aujourd'hui en commun ce que nous « possédons, et nous le partageons avec les pauvres; « nous nous haïssions, nous nous opprimions les uns les « autres; nous ne voulions pas même habiter sous le « même toit que ceux qui n'étaient pas de notre rang; au-« jourd'hui nous mangeons avec eux, nous prions pour « nos ennemis, et nous nous efforçons de convertir par « la persuasion ceux qui nous poursuivent de haines in-« justes (2). »

En face des accusations, saint Justin place les préceptes de la loi chrétienne. Le Christ n'a pas parlé en philosophe; mais sa parole était la vertu même de Dieu (3). Il nous commande la chasteté, condamnant le vice jusque dans l'intention et le mauvais désir qui en est la source. Il nous enseigne la charité, nous prescrit l'amour envers nos ennemis, la bienfaisance envers ceux qui nous font du mal, la douceur et la patience à supporter les injures.

(1) *Apol.* I, § 27, p. 72.

(2) *Apol.* I, § 14, p. 36.

(3) Οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν. (*Apol.* I, § 14, p. 36.)

« Si vous aimez ceux qui vous aiment, que faites-vous « de nouveau? Les gens de mauvaise vie le font aussi (1). « Mais moi je vous dis : Priez pour vos ennemis, aimez « ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudis- « sent, et priez pour ceux qui vous persécutent (2).

« Donnez à celui qui vous demande, et ne repoussez « pas celui qui veut emprunter de vous (3).

« Si vous ne prêtez qu'à ceux de qui vous espérez re- « cevoir, que faites-vous de nouveau? Les publicains le « font aussi (4). Soyez bienveillants et miséricordieux, « comme est bienveillant et miséricordieux votre père, « qui fait lever son soleil sur les bons et sur les mé- « chants (5). Si quelqu'un vous frappe sur une joue, « présentez-lui encore l'autre; et si quelqu'un vous prend « votre manteau, ne l'empêchez point de prendre encore « votre tunique (6). »

Cette morale était nouvelle, et ce qui était plus nouveau encore, c'est que la conduite des chrétiens y répondait en général.

A côté des préceptes, saint Justin exposait des exemples. la vie renouvelée, les mœurs adoucies et épurées, la modération, la douceur, la charité descendues dans la pratique, et comme un parfum de pureté et d'élévation mo-

(1) Évang. de S. MATTH, V, 42; de S. LUC, V, 32.
(2) Évang. de S. MATTH., V, 44; de S. LUC, VI, 27.
(3) Évang. de S. MATTH., V, 42; de S. LUC, VI, 30.
(4) Évang. de S. LUC, VI, 31.
(5) Évang. de S. MATTH, V, 45; de S. LUC, VI, 36.
(6) Evang. de S. LUC, VI, 29; de S. MATTH., VI, 40, 41. — *Apol.* I, § 15, 16, p. 40, 42. Tous ces versets se trouvent à peu près textuellement dans le chap. V de l'Évangile de S. Matthieu, et dans le chap. VI de celui de S. Luc.

rales qui se répandait autour des chrétiens et pénétrait d'une heureuse influence la société païenne. « Nous pour-« rions vous citer beaucoup de personnes parmi les « vôtres, disait-il, qui ont renoncé à leurs violences et « à leur tyrannie depuis qu'ils ont eu occasion de voir « la force d'âme des chrétiens leurs voisins, et leur pa-« tience lorsque le hasard ou des relations d'affaires les « ont rapprochés d'eux (1). »

Saint Justin répond encore d'une autre manière à cette accusation de débauches secrètes. Il ouvre à tous les yeux ces assemblées chrétiennes si odieusement calomniées, et expose au grand jour les cérémonies de l'initiation et les mystères qui s'y accomplissent périodiquement.

« Après que celui qui a témoigné de sa foi et s'est « converti à notre doctrine a été purifié par une ablu-« tion, nous le conduisons dans le lieu où sont rassem-« blés ceux que nous nommons nos frères. Là, des prières « sont dites en commun, et pour nous, et pour celui « qui a été touché de la foi, et pour tous les autres, « afin qu'après avoir obtenu la connaissance de la vérité, « nous recevions encore cette grâce de remplir notre vie « de bonnes œuvres et d'observer les commandements « dont le salut éternel est le prix. Après la prière, nous « nous saluons du baiser de paix, puis on apporte à celui « qui est le chef des frères du pain et une coupe d'eau et « de vin. Il les prend et glorifie le père de toutes choses « au nom du Fils et de l'Esprit saint, et lui offre d'abon-« dantes actions de grâces pour tous les biens qu'il a re-« çus de lui.

« Après ces prières et ces actions de grâces, le peuple

(1) *Apol.* I, § 16, p. 42.

« des fidèles répond tout d'une voix : *Amen*, mot hébreu « qui signifie : *Ainsi soit-il*. Alors, ceux qu'on appelle « parmi nous diacres distribuent à chacun des assistants « le pain, le vin et l'eau consacrés par des actions de « grâces, et en portent aux absents. Ce repas s'appelle « parmi nous Eucharistie, et seuls y peuvent prendre part « ceux qui croient à la vérité de notre doctrine, qui ont « été purifiés de leurs fautes, régénérés par l'ablution, et « vivent selon les commandements du Christ.

« Le jour du soleil, tous ceux qui habitent la ville ou « les campagnes se réunissent en un même lieu. On y fait « la lecture des mémoires des apôtres (1) ou des écrits « des prophètes. Après cette lecture édifiante, celui qui « préside prend la parole, et dans une exhortation, in- « vite tous les frères à imiter les beaux exemples dont on « vient de les entretenir. Puis nous nous levons tous et « nous prions. Après les prières, on apporte le pain, le « vin et l'eau : celui qui préside répand sur ces éléments « des prières et des actions de grâces. Le peuple répond « *Amen*, et la distribution se fait par le ministère des « diacres à ceux qui sont présents et aux absents.

« Ceux qui sont dans l'abondance donnent, à leur vo- « lonté, chacun ce qui lui plaît : le produit de la collecte « est remis entre les mains de celui qui préside. Avec cet « argent, il assiste les veuves, les orphelins, ceux qui, pour « cause de maladie ou pour tout autre motif, sont dans « le besoin ; ceux qui sont en prison ou arrivent de pays « étrangers. En un mot, il vient au secours de toutes les « misères...

« Que si cette conduite vous paraît conforme à la rai-

(1) Τά ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων. (*Apol.* I, § 67.)

« son et à la justice, osez lui rendre hommage ; si vous n'y « voyez qu'une vaine comédie, méprisez-la comme un « jeu, mais ne frappez pas de la peine de mort, comme « ennemis publics, des hommes qui ne sont coupables « d'aucun crime (1). »

Par cette peinture si simple de ce qui se passait dans les assemblées chrétiennes, saint Justin répondait aussi à une autre accusation jetée pour la première fois par les Juifs, entretenue par l'ignorance et la superstition, et que semblaient autoriser la retraite où vivaient les chrétiens, leur organisation, leur discipline, leur entente fraternelle en tous pays et leur isolement volontaire de la vie publique, dont tous les actes étaient consacrés par une religion qu'ils détestaient. Ces hommes, en effet, qui refusaient de jurer par le génie de l'empereur, qui fuyaient les cirques et les fêtes populaires, dont le visage sombre et sévère paraissait être une insulte à la joie et à la félicité publiques ; qui sortis des derniers rangs de la société, s'insinuaient dans les maisons, muets devant les vieillards, les pères de famille et les hommes d'expérience, féconds en discours et en promesses mystérieuses avec les enfants, les femmes et les esclaves ; ramassant, endoctrinant et affiliant à leur secte les ignorants et les misérables, divisant les familles, séparant les femmes de leurs maris, les enfants de leurs pères et de leurs précepteurs, semblaient former dans l'État une faction véritable dont le but et les armes étaient inconnues, mais dont l'esprit

(1) Εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείασέχεσθαι τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὁρίζετε. (*Apol.* I, § 68, p. 160, 162.)

était très-décidément hostile aux institutions existantes.

Ces accusations dont Celse nous fournit ici les propres termes, et dont quelques traits se retrouvent dans l'*Octavius* de Minucius Félix, étaient graves. Saint Justin ne pouvait manquer de les aborder dans son Apologie.

Elles n'y sont pas cependant formulées avec une précision bien rigoureuse.

Longtemps auparavant déjà, les espérances des Juifs, qui attendaient toujours le Messie, et sans doute aussi les espérances chrétiennes sur la seconde venue du Christ, avaient excité les alarmes du gouvernement impérial. Domitien avait fait venir les petits-fils de Jude, derniers restes de la race de David, et les avait interrogés sur la nature du règne glorieux qu'ils espéraient (1). Au commencement du règne de Trajan, ces étranges appréhensions du pouvoir n'étaient pas calmées, et Eusèbe nous raconte (2) qu'on recherchait encore les débris de la race de David et de la tribu royale. Les Juifs et les chrétiens, encore confondus dans une haine commune, songeaient-ils donc à opérer dans l'empire une révolution et un changement de dynastie? Le bruit rapporté par Tacite, que l'Orient devait donner des maîtres au monde (3), allait-il se vérifier matériellement?

La trace de ces défiances singulières ne s'était pas effacée sous Antonin. « Quand vous entendez dire que « nous attendons un royaume, dit saint Justin, vous soup« çonnez inconsidérément qu'il s'agit d'un royaume hu« main. C'est du royaume de Dieu que nous voulons

(1) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, III, 20.
(2) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, III, 32.
(3) TACITE, *Hist.*, V, 13.

« parler. En effet, lorsqu'on nous demande si nous « sommes chrétiens, nous l'avouons sur-le-champ, bien « que nous sachions que la mort est le prix d'un sem- « blable aveu. Or, si nous attendions un empire terrestre, « nous nierions que nous sommes chrétiens pour sauver « notre vie, et nous nous efforcerions de nous cacher, nous « réservant pour cet empire, objet de nos vœux. Mais « comme nos espérances ne sont pas attachées aux choses « d'ici-bas, nous ne craignons pas ceux qui nous tuent (1). »

On accuse les chrétiens d'être des missionnaires de désordre et des perturbateurs de la paix publique; saint Justin proteste vivement: « Loin que notre doctrine soit « subversive de l'ordre social, nous sommes plus que « personne vos auxiliaires pour maintenir la paix et assurer « la tranquillité publique, nous qui enseignons que le « méchant, l'avare, le conspirateur comme l'homme de « bien ne peuvent se dérober aux regards de Dieu, et « que chacun recevra, selon le mérite de ses actions, une « peine ou une récompense éternelle. Si tous les hommes, « en effet, étaient intimement persuadés de cette vérité, « personne ne voudrait faire le mal pendant une vie si « courte, sachant qu'il s'expose à un châtiment qui n'aura « pas de fin, et tous les hommes, au contraire, pratique- « raient la vertu pour obtenir les biens que Dieu a promis « et éviter les supplices. Vos lois, et les châtiments dont « vous menacez les criminels, on les craint sans doute; « mais on s'y dérobe en se cachant, et on fait le mal. Si « l'on savait, si l'on était bien persuadé que non seulement « les actions des hommes, mais leurs pensées même, « sont connues de Dieu, on ne se trouverait en sûreté et

(1) *Apol.* I, § 11, p. 26, 28.

« à l'abri des supplices qu'en vivant bien (1). » La doctrine chrétienne est donc le plus ferme soutien des lois, le plus puissant stimulant de la vertu, et le solide fondement de l'ordre et de la paix sociale. Les princes, en proscrivant les chrétiens, méconnaissent donc à la fois leur devoir et leur intérêt, et tendent à faire croire « qu'ils craignent qu'il n'arrive un moment où tous les « hommes seront vertueux, et où ils n'auront plus per- « sonne à punir. Ce serait là la crainte de bourreaux, « et non de bons princes (2). »

Dira-t-on que les chrétiens sont de mauvais citoyens ? Ils se conduisent partout en sujets fidèles. Ils sont les premiers à payer les impôts et les tributs : leur maître leur a appris à rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. « Nous adorons Dieu seul, mais nous vous « obéissons volontiers dans tout le reste, vous recon- « naissant pour empereurs et souverains, et priant Dieu « qu'il vous accorde, avec la toute-puissance, un esprit de « justice et de sagesse (3). »

Ainsi, saint Justin circonscrivait les droits de l'autorité civile et revendiquait les droits de la conscience individuelle.

En défendant les chrétiens de l'accusation que les Juifs, les premiers, avaient si perfidement insinuée à Philippes, à Thessalonique et à Corinthe, il reconnaissait au gouvernement le droit de défendre la société. Si les chrétiens sont des artisans de trouble et de désordre, s'ils attentent à la

(1) *Apol.* I, § 17, p. 44, 46.

(2) Ἐοίκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι καὶ ὑμεῖς οὓς κολάσητε ἔτι οὐκ ἕξετε· δημίων δ' ἂν εἴη τὸ τοιοῦτο ἔργον, ἀλλ' οὐκ ἀρχόντων ἀγαθῶν. (*Apol.* I, § 12, p. 30.)

(3) *Apol.* I, § 12, p. 28, 30.

morale publique, s'ils refusent l'impôt, qu'on les punisse; mais s'ils se conduisent en sujets fidèles et obéissants, soumettant tout à César, excepté leur conscience, pourquoi les poursuivrait-on ? L'autorité n'a pas prise sur la pensée; elle permet au philosophe de croire ce qui lui plaît, d'enseigner même des doctrines mauvaises et perverses; comment ne permettrait-elle pas aux chrétiens d'avoir de Dieu les opinions les plus pures et les plus sublimes, et de lui rendre le culte qui lui est dû ? Pourquoi, quand on laisse des philosophes enseigner librement qu'il n'y a pas de dieux, les poètes insulter les divinités en racontant leurs adultères et leurs incestes; quand les cultes les plus divers, les plus impies et les plus extravagants fleurissent librement dans toutes les provinces de l'empire; quand on peut adorer ici les arbres, là les fleuves, ailleurs des chats et des crododiles, et mille autres animaux privés de raison, pourquoi nous, chrétiens, sommes-nous les seuls qui soyons placés hors la loi, et ne jouissions pas de la tolérance et de la liberté commune (1)?

Les chefs d'accusation des païens se résument ainsi : les chrétiens sont des impies et des athées.

Non, répond saint Justin; nous adorons un seul Dieu; nous lui offrons des prières et des actions de grâce; nous enseignons qu'il récompense les bons et punit les méchants; nous proposons à l'homme pour but suprême l'imitation de ses perfections infinies. Nous pensons qu'il nous admettra, après notre mort et notre résurrection, au partage de son immortalité bienheureuse.

Les chrétiens sont des débauchés et des vicieux.

Non, répond saint Justin; on n'a jamais pu produire

(1) *Apol.* I, § 24, p. 62, 64.

aucun témoignage, aucune preuve à ce sujet (1). Notre vie, nos habitudes, nos mœurs et les préceptes de notre loi déposent contre de pareilles inculpations.

Les chrétiens sont des ennemis de l'État.

César, répond saint Justin, n'a pas de sujets plus fidèles et plus obéissants. Notre morale et la sanction supérieure que nous enseignons encouragent au bien, détournent du vice et du crime, et font le bon citoyen en même temps que l'homme vertueux.

Est-ce donc que nous propageons l'erreur? Mais si notre doctrine est fausse et digne de risée, qu'on la méprise sans nous condamner comme des malfaiteurs.

Mais tant s'en faut. Notre doctrine, au contraire, est la vérité même. Elle repose sur des témoignages irrécusables contenus dans les livres des prophètes. C'est là que réside le solide fondement de la foi des chrétiens.

On voit qu'à diverses époques, bien longtemps avant l'événement, il a été prédit que le Christ viendrait sur la terre; qu'il prendrait naissance dans le sein d'une vierge; qu'il guérirait des malades; qu'il rappellerait des morts à la vie; qu'il serait haï, méconnu, mis en croix; qu'il mourrait, ressusciterait et monterait au ciel; qu'il enverrait par toute la terre des hommes pour prêcher sa doctrine ; qu'il serait appelé le fils de Dieu et que les païens surtout croiraient en lui.

Saint Justin rapporte ces prophéties depuis Moïse jusqu'à Michée et s'efforce de montrer qu'elles ont toutes reçu leur accomplissement dans la personne de Jésus.

Cette argumentation, il faut le dire, était plutôt faite

(1) *Apol* I, § 23, p. 62.

pour des Juifs ou pour des chrétiens chancelants que pour des païens. Ces derniers, en effet, à Rome surtout, connaissaient et lisaient peu, sans doute, les livres sacrés des Juifs, et ne croyaient pas du tout à l'inspiration divine de leurs auteurs. De plus, quand les Juifs eux-mêmes n'admettaient pas les explications que saint Justin donnait des prophéties tirées de leurs livres, et refusaient encore de se rendre à leur accomplissement prétendu ; quand un grand nombre d'entre eux conservaient encore après la destruction de la ville et du temple de Jérusalem l'espérance d'une résurrection glorieuse d'Israël et attendaient encore le Messie libérateur, quelle apparence que les païens fussent touchés par de pareilles preuves?

Athénagore, dans l'Apologie qu'il écrivait peu de temps après saint Justin, invoquait aussi, il est vrai, l'autorité des livres sacrés des Juifs; mais c'était pour combattre l'imputation d'athéisme, et non pour démontrer la mission divine de Jésus-Christ. Qu'importait, du reste, que la doctrine des chrétiens fût vraie ou fausse? Autre chose est l'apologie, autre chose est la propagande. Saint Justin ne demandait qu'une chose : c'est que le christianisme eût le droit d'exister et pût jouir de la même liberté que les autres sectes philosophiques ou religieuses. Or, comme l'État n'avait pas une certaine doctrine officielle qu'il imposât à tous; comme il laissait vivre en paix les cultes religieux et les systèmes philosophiques les plus divers, bien que la vérité ne pût se trouver que dans un seul, il était superflu de montrer que le christianisme était le vrai. La question de l'origine divine du christianisme n'était pas en jeu, et saint Justin pouvait dire du dogme chrétien en général ce qu'il disait du dogme de la résurrection des corps : S'il vous paraît impossible et incroyable, c'est une

erreur comme il y a tant : regardez-la comme telle, méprisez-la ; mais ne nous tuez pas parce que nous nous trompons. Il pouvait dire, et il disait : « Encore que Jésus, fils « de Dieu, ne fût qu'un homme comme les autres, il « serait digne par sa sagesse d'être appelé fils de Dieu (1). » Ce qu'il fallait établir, c'est que cette doctrine, vraie ou fausse, était innocente et ne pouvait provoquer la juste rigueur des lois. Sur ce point, saint Justin faisait la lumière aussi pleine que possible, en montrant que les chrétiens n'étaient coupables d'aucun des crimes dont le bruit public les accusait, et en demandant hautement des juges, pour punir ceux d'entre eux qui seraient reconnus coupables.

Quel fut l'effet produit par la première Apologie de saint Justin?

Il ne paraît pas qu'elle ait eu une influence assez puissante pour changer la situation politique des chrétiens, et leur obtenir la tolérance et l'existence légale qu'ils réclamaient.

Ces pièces arrivaient-elles sous les yeux des empereurs? songaient-ils à les lire? Le sénat, auquel elles étaient adressées, en prenait-il connaissance, en faisait-il l'objet d'un examen, d'une discussion et d'une délibération publiques? Autant de questions auxquelles nous ne pouvons répondre avec certitude.

Rien ne serait plus facile si l'on pouvait admettre l'authenticité d'une constitution d'Antonin le Pieux aux peuples d'Asie, qu'on a souvent considérée comme une sorte de réponse de l'empereur à l'éloquent apologiste, et

(1) Υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι. (*Apol.* I, § 22, p 58.)

une satisfaction solennelle accordée à ses justes réclamations. Voici cette constitution :

« L'empereur César, Titus, Ælius, Hadrianus, Anto-
« nin, Auguste, Pieux, souverain pontife, tribun du peuple
« pour la quinzième fois, consul pour la troisième fois
« à la communauté de l'Asie, salut (1).

« Je pensais que les dieux veilleraient à ce que ces
« sortes de gens ne demeurassent pas cachés. Car ce se-
« rait bien plus leur affaire que la vôtre, de punir, s'ils
« le pouvaient, ceux qui ne veulent pas les adorer. Vous
« criez après eux, vous taxez d'impiété la doctrine qu'ils
« professent, et alléguez contre eux d'autres griefs que
« nous ne pouvons prouver. Or, rien ne leur est plus avan-
« tageux que de paraître donner leur vie pour ce dont on
« les accuse. Ainsi, ils triomphent de vous en renonçant
« à la vie plutôt que de se soumettre à ce que vous exigez
« d'eux. Quant aux tremblements de terre passés ou
« présents, il ne vous sied guère de les rappeler, vous qui
« tombez dans le désespoir quand ils arrivent et qui vous
« comparez à ces hommes. Ils ont plus de confiance
« que vous en Dieu. En temps ordinaire, vous oubliez
« qu'il y a des dieux ; vous négligez leurs autels, et ne
« prenez nul souci du culte que vous devez à la divinité.
« De là vient que vous haïssez ceux qui l'honorent et les
« poursuivez jusqu'à la mort. Plusieurs gouverneurs de
« province ont déjà écrit à mon divin père au sujet de ces
« gens-là : il leur a répondu de ne pas les troubler, à
« moins qu'on ne les surprît agissant contre l'État. Beau-
« coup, aussi, m'ont consulté à leur sujet, et je leur ai
« répondu dans le même sens que mon père.

(1) Dans Eusèbe, cette lettre est attribuée à Marc-Aurèle. — *Hist. eccl.*, IV, 13.

« Si donc l'on accuse quelqu'un d'entre eux en qualité « de chrétien, que l'accusé soit renvoyé, quand même il « serait prouvé qu'il est effectivement chrétien, et que le « délateur soit jugé et puni (1). »

Il n'y a ici nulle équivoque : l'empereur prend nettement le parti des chrétiens, oppose leur piété à la tiédeur et à l'indifférence des populations païennes, et défend de les inquiéter tant qu'ils ne seront pas convaincus d'agir contre les lois.

Saint Justin n'en demandait pas davantage. Mais il y a quelque raison de croire que ce rescrit est supposé, ou tout au moins que le texte en a été très-gravement altéré.

Que l'empereur Antonin, comme ses prédécesseurs Adrien et Trajan, ait eu occasion de répondre à des lettres consultatives au sujet des chrétiens, cela est possible et même probable. Eusèbe, qui cite le texte du rescrit dont nous parlons, le dit expressément, et Méliton de Sardes, contemporain d'Antonin, confirme ce témoignage.

« Tes pères, dit ce dernier en s'adressant à Marc-Au- « rèle, ont, par plusieurs décrets, sévi contre ceux qui « osaient nous inquiéter. Adrien, ton aïeul, a écrit à « plusieurs gouverneurs à ce sujet, et particulièrement à « Fundanus, proconsul d'Asie ; et ton père, élevé au faîte « du pouvoir, a donné à ce sujet des édits à toutes les « villes en général, et particulièrement à celles de Larisse, « de Thessalonique et d'Athènes (2). »

Que l'empereur Antonin, dont la bonté et la douceur sont proverbiales, et qui tenait à honneur de ne répandre

(1) Nous avons traduit ce morceau sur le texte donné par M. Théod. Otto à la suite de la IIe *Apol.*, t. I, part. I, p. 206.

(2) EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, IV, 26.

le sang d'aucun de ses sujets, ait à l'égard des chrétiens suivi la voie de clémence et d'humanité où ses prédéces- étaient entrés avant lui; qu'il ait conseillé d'épargner leur vie, de s'abstenir de les rechercher, de fermer l'oreille aux clameurs de la foule et aux délations, cela est très-vraisemblable. Nous concevons mal que des édits sanguinaires aient pu partir de la main d'Antonin, tandis qu'il est tout à fait naturel qu'il ait modéré les excès de zèle des gouverneurs de provinces, réprimé les aveugles fureurs d'une populace ignorante, interdit les condamnations sommaires et les exécutions illégales, et rappelé tout le monde, peuple et magistrats, à la piété envers les dieux et à l'humanité envers les hommes. Mais il y a loin de là à un acte officiel par lequel il eût accordé au christianisme droit de cité dans l'empire.

Il y a bien d'autres difficultés à recevoir ce rescrit dans la forme où nous le possédons.

En premier lieu, c'est une question de savoir s'il émane d'Antonin le Pieux ou de Marc-Aurèle. Eusèbe l'attribue expressément à Marc-Aurèle, bien qu'il lui donne place au milieu des événements du règne d'Antonin (1). Méliton de Sardes rapporte au règne d'Antonin divers rescrits favorables aux chrétiens, adressés à des villes d'Asie, mais d'une manière générale.

En second lieu, Tertullien ne fait nulle mention de cette pièce dans le chapitre V de son apologétique, où il note ce que les empereurs ont fait de plus considérable en faveur des chrétiens. Aurait-il passé sous silence un acte de protection aussi éclatant, revêtu d'un caractère officiel? Il est vrai qu'il ne parle pas non plus du rescrit d'Adrien

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, IV, 12.

à Minucius Fundanus, dont il est malaisé cependant de contester l'authenticité.

Si l'on admet que l'empereur Antonin permit implicitement aux chrétiens le libre exercice de leur culte, en défendant sous des peines sévères qu'on les inquiétât, comment s'expliquer les violences que les chrétiens eurent à souffrir en Italie et à Rome? Comprend-on que l'édit de tolérance d'Antonin ne s'appliquât qu'aux chrétiens de l'Asie mineure, et fût un privilége conféré à quelques cités seulement? Comprend-on qu'Antonin eût permis de faire profession de christianisme à Éphèse et l'eût interdit à Rome? Les premières lignes de la seconde Apologie de saint Justin mentionnent en effet des actes de rigueur à l'égard des chrétiens. Dira-t-on que la seconde Apologie ne parut que sous Marc-Aurèle, et que les faits de violence qui y sont mentionnés n'appartiennent pas au règne d'Antonin? Mais d'abord il est incontestable que les condamnations prononcées par le préfet de Rome, Urbicus, et relatées par saint Justin dans sa seconde Apologie, sont des faits qui appartiennent au règne d'Antonin le Pieux; et de plus, comment supposer que l'édit d'Antonin, promulgué et appliqué pendant les dernières années de son règne, ait été si tôt mis en oubli, et que Marc-Aurèle, qui continua les traditions de douceur et d'humanité de son prédécesseur, n'ait rien eu de plus à cœur, une fois sur le trône, que de déchirer cet édit et d'en violer les prescriptions?

Pour affirmer l'authenticité de cet édit, tel encore une fois qu'il est venu jusqu'à nous, il faut entasser hypothèses sur hypothèses.

Le plus sérieux argument, du reste, qu'on puisse produire pour prouver que ce rescrit est apocryphe, c'est le

texte même. Il n'est pas besoin de le lire bien attentivement pour être convaincu qu'il est sorti d'une plume chrétienne.

En effet, quand on admettrait qu'Antonin, peu soucieux de suivre les traditions de prédécesseurs vénérés, eût ordonné de laisser les chrétiens vivre et professer librement leur religion; que cet ordre eût été envoyé aux seules cités de l'Asie mineure; qu'il n'eût été en vigueur que pendant quelques années seulement; qu'à la fin du règne d'Antonin lui-même, et au commencement du règne de Marc-Aurèle, il eût été non seulement violé, mais si profondément oublié, qu'aucun apologiste, ni saint Justin lui-même dans sa seconde Apologie, ni Méliton, à ce qu'il semble, ni Athénagore, ni plus tard Tertullien et Minucius Félix, n'eussent songé à s'en faire une arme, comme il était naturel, et à le rappeler à la mémoire des persécuteurs; concevrait-on qu'un empereur païen, plus d'un siècle et demi avant Constantin, eût fait dans un acte public l'éloge de la piété des chrétiens et les eût offerts comme modèle à ses sujets? Aussi le ton de ce rescrit excite chez Tillemont une défiance qu'il ne prend guère la peine de dissimuler (1). Avant Tillemont, Dodwell, sans nier décidément l'authenticité de cette pièce, déclare très-nettement qu'elle lui est suspecte, et qu'elle est conçue dans l'esprit d'un chrétien, et ne paraît pas venir d'un empereur païen (2).

Il nous semble qu'on peut exprimer un peu plus qu'un soupçon, et affirmer en toute assurance que le texte au moins de cette constitution est apocryphe.

(1) TILLEMONT, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, t. II, p. 651 et suiv.

(2) DODWELL, *De paucitate Martyr.*, ch. 34.

La seconde Apologie de saint Justin parut peu de temps avant la mort du saint martyr. Eusèbe le fait entendre assez clairement, et les mots déjà cités de saint Justin dans cette Apologie : « Et moi aussi, j'attends la mort de « ceux qui prennent le nom de philosophes, et surtout de « ce vain Crescent... » sont dans la bouche du philosophe chrétien plus qu'un pressentiment.

Avant d'entrer dans l'analyse de cette seconde Apologie, il convient de résoudre deux questions : la première de savoir à qui elle fut adressée, la seconde à quelle époque elle fut écrite.

Le titre qu'elle porte, et qui n'est peut-être pas de la main de saint Justin : *Seconde Apologie pour les chrétiens au Sénat de Rome,* ne fournit aucune lumière sur l'une ou l'autre de ces deux questions.

Le témoignage d'Eusèbe est plus clair et plus précis. Dans le chapitre XVII du quatrième livre de son *Histoire ecclésiastique,* où il énumère les divers écrits de saint Justin, il dit : « Nous avons de lui un livre adressé à Antonin, surnommé le Pieux, à ses enfants et au sénat, « qui contient la défense de notre religion et de notre « doctrine ; et un second qui contient une seconde Apo-« logie de notre foi, offert au successeur et au parent de « cet empereur que nous venons de nommer, à Antonin « Verus. »

Rien n'est plus formel, et ce passage d'Eusèbe, pour le dire en passant, répond très-expressément aux doutes de ceux qui ne veulent voir dans la seconde Apologie qu'une sorte d'épilogue ou d'appendice de la première, et non un ouvrage séparé, composé à une autre époque et dans d'autres circonstances (1).

(1) Voir aussi sur ce point particulier un autre texte tout aussi précis

Si donc il faut en croire Eusèbe, la seconde Apologie de saint Justin fut adressée à Marc-Aurèle, et c'est l'opinion que la majorité des critiques a adoptée. Mais si on lit de près cette seconde Apologie, on rencontrera dans les expressions mêmes de saint Justin des raisons très-fortes de négliger le témoignage d'Eusèbe, et on se trouvera amené à croire qu'il adressa la seconde Apologie, comme la première, à Antonin le Pieux.

Voici les deux passages auxquels nous voulons faire allusion; l'un se trouve presque au début de l'ouvrage, l'autre aux dernières lignes.

« Le préfet Urbicus ayant ordonné de mettre à mort le « chrétien Ptolémée, un certain Lucius, qui lui aussi « était chrétien, ému d'une sentence si contraire à la « raison, parla en ces termes à Urbicus: Pourquoi donc « prononces-tu la condamnation d'un homme qui n'est « accusé ni d'adultère, ni de viol, qui n'est convaincu ni « d'homicide, ni de vol, ni de brigandage, ni d'aucune « espèce de crime, mais qui fait seulement profession de « christianisme? Tes jugements, Urbicus, *ne sauraient « être avoués par le pieux empereur, par le philosophe « fils de César, et par le sacré sénat* (1).

Quoi qu'en dise la note de M. Otto (2), on ne peut, à notre avis, admettre que par ces paroles: le *pieux empereur* et *le philosophe fils de César*, saint Justin désigne Marc-Aurèle et Lucius-Verus. L'expression Εὐσεβεῖ αὐτο-

d'Eusèbe au commencement du chapitre 15 du livre IV de son *Histoire ecclésiastique*.

(1) Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ Συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε. (*Apol.* II, § 2, p. 172.)

(2) « Designat his verbis Marcum Aurelium et Lucium Verum. » (Note de M. Otto, édit. de *S. Just.*, p. 175.)

κράτορι ne convient qu'à Antonin, père adoptif de Marc-Aurèle, et de même l'expression φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ ne ne peut s'appliquer qu'à Marc-Aurèle. Jamais l'épithète de *pieux* n'a été jointe au nom de Marc-Aurèle de son vivant. On ne la trouve sur aucun monument, tandis qu'elle était employée comme le nom propre du successeur d'Adrien ; et de même l'épithète de philosophe est ordinairement accolée au nom de Marc-Aurèle, et convient fort mal au débauché Lucius Verus.

Mais de ce passage on ne peut inférer rien de plus, à ce qu'il semble, si ce n'est que les événements auxquels saint Justin fait allusion, à savoir les condamnations prononcées par le préfet Urbicus, ont eu lieu sous le règne d'Antonin le Pieux, dont Urbicus était le préfet à Rome. Il n'en résulte pas nécessairement que cette seconde Apologie, où saint Justin les rappelle, ait été écrite sous le même règne. Il est vrai ; cependant, il convient de remarquer que saint Justin mentionne ces événements comme s'étant passés depuis peu. Τὰ χθὲς καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα (1). « Ce qui a eu lieu dans votre ville mot à mot *hier* et *avant-hier*. » Sans prendre ces deux expressions à la lettre, on est bien obligé d'admettre qu'il s'agit de faits très-récents, et, on peut dire, tout à fait contemporains.

Le second texte de saint Justin confirme l'induction qu'on peut tirer du premier.

« Puissiez-vous, dit saint Justin en terminant sa se-
« conde Apologie, puissiez-vous porter un jugement digne
« de votre *piété* et de votre *philosophie* (2). »

(1) Ce sont les premiers mots de la IIe *Apologie* de saint Justin.

(2) Εἴη οὖν καὶ ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι. (*Apol.* II, § 15, p. 204.)

Dira-t-on que saint Justin s'adresse ici au sénat, dont il invoque les sentiments pieux et la sagesse? Mais les expressions dont il se sert sont trop spéciales, à ce qu'il semble, et conviennent bien mieux au deux Antonins, dont elles marquent le caractère historique. Or, ces deux princes, dont saint Justin invoque la *piété* et la *philosophie*, ne peuvent être qu'Antonin le Pieux et Antonin le Philosophe. Le titre de *Pius* donné à Marc-Aurèle vivant, nous l'avons dit déjà, serait une exception unique.

De plus, c'est sous le règne d'Antonin le Pieux que se passèrent les faits à l'occasion desquels saint Justin écrivit sa seconde Apologie, à savoir les condamnations prononcées par le préfet de Rome Urbicus, contre des chrétiens.

Qu'est-ce, en effet, que cet Urbicus, et à quelle époque faut-il placer sa préfecture?

On a trouvé, il y a peu d'années, à trois ou quatre kilomètres de Tidda, sur le versant de l'Oued-Smendon, à peu de distance de Constantine, le tombeau de la famille de Lollius Urbicus, ce qui peut faire supposer que si cette famille n'était pas originaire d'Afrique, elle y était du moins fixée. Le monument, construit en quadrilatères réguliers, porte gravée sur ses quatre faces l'inscription suivante, quatre fois répétée :

M. LOLLIO. SENECIONI. PATRI.
GRANIAE. HONORATAE. MATRI.
L. LOLLIO. SENI. FRATRI.
M. LOLLIO. HONORATO. FRATRI.
P. GRANIO. PAVLO. AVONCVLO.
Q. LOLLIVS. VRBICVS. PRÆF. VRBIS.

Dans les ruines mêmes de Tidda, on a également trouvé une inscription honoraire consacrée à Lollius Urbicus, et

nous donnant sur toute la première partie de sa carrière des détails intéressants. Voici cette inscription :

Q. LOLLIO. Marci Filio
QVIRina (tribu) VRBICO. COnsuli.
LEGato. AVGusti. PROVINCiae. GERManiae.
INFERIORIS. FETIALI. LEGATO.
IMP. HADRIANI. IN. EXPEDITIONE.
IVDAICA. QVA. DONATVS. EST.
HASTA. PVRA, CORONA. AVREA. LEGato
LEGionis X. GEMINAE. PRAETori CANDIDATo
CAESaris TRIBuno PLEBis CANDIDATo CAESaris LEGato
PROCOnsulis ASIAE. QVAEStori VRBIS. TRIBuno
LATICLAVIO. LEGionis XXII. PRIMIGENIAE.
IIII VIRO. VIARVM. CVRANDarum
PATRONO. (1)
DD. PP.

On voit qu'Urbicus, après être entré dans la carrière des honneurs comme *quatuorvir viarum curandarum*, être devenu *tribun laticlave* de la vingt-deuxième légion, puis *questeur*, *tribun du peuple* et *légat de la dixième légion*, obtint sous Adrien des récompenses militaires consistant en une *lance d'honneur* et une *couronne d'or*, récompenses obtenues dans la guerre de Judée, c'est-à-dire vers l'an 132 de Jésus-Christ. Lollius Urbicus obtint ensuite le *consulat* et la *légation de la Germanie inférieure*. Plus tard, il obtint celle de Bretagne, qui ne figure pas

(1) Je dois la connaissance de ces deux inscriptions et les détails qui concernent Urbicus à la complaisance de M. Noël des Vergers, savant archéologue, qui a bien voulu me communiquer ces documents, qu'il a relevés et recueillis sur les lieux mêmes. Les deux inscriptions ont été publiées dans l'*Annuaire de la Société archéologique de Constantine* et par M. Léon Renier, dans les *Inscriptions romaines de l'Algérie*, nos 2319 et 2320.

dans l'inscription, ce qui prouve qu'elle fut consacrée avant qu'il ne l'eût obtenue. Il y remporta une victoire qui valut à Antonin le Pieux le titre d'Impérator pour la seconde fois. Une inscription trouvée sur les bords de l'Angleterre et de l'Écosse, et conservée maintenant dans la bibliothèque de l'université d'Édimbourg, nous donne l'époque de cette guerre de Bretagne, en constatant qu'une partie de la grande muraille élevée à la suite de cette expédition (par les soins de Lollius Urbicus, nous dit J. Capitolin), au nord de celle qui avait été entreprise par Adrien et reportée entre les grands estuaires de la Clyde et du Forth, fut construite par la première cohorte des Lugernes, *Antonin étant consul pour la troisième fois*. Or, ce troisième consulat d'Antonin le Pieux lui fut décerné en l'an 140, et ce fut en 145 qu'il prit le troisième. Donc, entre 140 et 145, Lollius Urbicus était légat en Bretagne. Combien de temps y resta-t-il? Capitolin nous apprend qu'Antonin le Pieux laissait ses légats dans ses provinces pendant longtemps, quand il était content de leurs services (*septenis et novenis annis*, dit Capitolin, *Vie d'Antonin le Pieux*, ch. 5). Nous pouvons donc supposer avec vraisemblance que Lollius Urbicus resta en Bretagne jusque vers 152.

De retour à Rome, Lollius Urbicus obtint probablement un second consulat comme récompense de sa belle conduite, et c'est après avoir ainsi obtenu pour la seconde fois l'honneur des faisceaux qu'il fut nommé à la préfecture urbaine, bien rarement accordée à qui n'avait pas été deux fois consul (1). Lollius Urbicus exerça probablement la

(1) Voir à ce sujet l'excellent *Essai sur Marc-Aurèle* de M. Noël des Vergers, correspondant de l'Institut, p. 54.

charge de préfet pendant toute sa vie. On peut l'induire d'un passage de Capitolin (1).

Deux autres témoignages peuvent encore nous éclairer, non pas sur le fait de la préfecture urbaine de Lollius Urbicus, lequel est suffisamment établi par l'inscription que nous avons citée plus haut, mais sur l'époque où il exerça cette charge, et que nos calculs, un peu hasardés peut-être, placeraient vers 155 ou 156.

Le premier de ces témoignages est l'Apologie qu'Apulée prononça devant le proconsul d'Afrique Claudius Maximus, pour repousser l'accusation de magie qui lui avait été intentée. Dans ce plaidoyer, Apulée accuse son adversaire d'avoir été déjà, dans une autre occasion, convaincu de mensonge devant le préfet de la ville, Lollius Urbicus. Donc, la préfecture d'Urbicus est antérieure à l'Apologie d'Apulée. Quelle est la date de cette Apologie ? Le texte même d'Apulée nous permet une conjecture très-probable. Il raconte que Pontianus, son beau-fils, l'un de ses accusateurs, s'était repenti de ses injustes soupçons : « Il me « demanda ensuite, ajoute-t-il, de le justifier auprès de « Lollianus Avitus, à qui, peu de temps auparavant, je « l'avais recommandé à son début au barreau. Il savait « que récemment j'avais écrit à ce magistrat tout ce qui « s'était passé. J'y consens, et je lui donne une lettre. Il « part pour Carthage, où Lollianus Avitus, presque sur « la fin de son consulat, vous attendait, Maximus : *ubi* « *jam prope exacto consulatus* (pour *proconsulatus*) *sui* « *munere, Lollianus Avitus, te, Maxime, opperiebatur.* » Lollianus Avitus et Claude Maxime, qui furent ainsi succes-

(1) « Successorem viventi bono judici nulli dedit nisi Orfito praefecto urbi, sed petenti. » (*Vie d'Antonin le Pieux*, ch. 8.)

sivement proconsuls d'Afrique, peuvent être identifiés, sans faire une supposition trop hardie, avec les deux personnages du même nom, consuls ordinaires en l'an 144. D'après la règle établie, dix ou douze ans devaient s'écouler nécessairement entre la sortie du consulat et le gouvernement d'une des deux provinces consulaires d'Asie ou d'Afrique, que l'on tirait au sort. Nous aurons donc, pour la date du proconsulat de Claudius Maxime, succédant à son ancien collègue Lollianus Avitus, et par conséquent pour la date de l'Apologie d'Apulée, l'année 156 ou 157 de notre ère. Donc, avant 157, Lollius Urbicus était préfet de Rome.

L'autre témoignage prouve que Lollius était encore préfet de Rome vers la fin du règne d'Antonin le Pieux. On sait que Marc-Aurèle établit pour les onze légions de l'Italie des magistrats spéciaux chargés de rendre la justice en son nom et de veiller aux approvisionnements, et désignés sous le nom de *Juridici*. Ces magistrats furent institués dans les premiers temps du règne de Marc-Aurèle, vers 162 ou 163, et une inscription nous donne le nom du premier *juridicus* de la Transpadane. C'était Arrius Antoninus, parent de l'empereur Antonin le Pieux. Or, une lettre adressée par Fronton à Arrius Antoninus, justement pendant la durée de ses fonctions, et dans laquelle il lui recommande un certain Volumnius Sérénus, contient ce passage : « Après de longs débats et un examen attentif « de l'affaire, Lollius Urbicus n'a rien statué contre Volum- « nius (1). » Sans doute, Fronton rappelle un fait assez récent en déclarant que l'affaire de Volumnius Sérénus avait déjà été soumise à la juridiction de Lollius Urbicus.

(1) *Lettres de Fronton*, édit. Cassan, t. II, p. 284.

On peut donc affirmer avec quelque assurance, à ce qu'il nous semble, que Lollius Urbicus, déjà préfet de Rome antérieurement à l'année 157, l'était encore en 160.

Les faits reprochés à Urbicus par saint Justin n'impliquent pas, il est vrai, que ce magistrat fût encore en exercice au moment où saint Justin publiait la seconde Apologie; mais la mention de ces faits comme très-récents prouve incontestablement que la composition et la publication de cette seconde Apologie les suivit de très-près. Or, elle peut avoir été écrite sous le règne d'Antonin pendant la préfecture de Salvius Julianus, qui occupa cette charge depuis les derniers temps du règne d'Antonin jusqu'au commencement de celui des deux frères Marc-Aurèle et Verus, et fut le prédécesseur immédiat de Junius Rusticus, à qui les *Actes* attribuent la condamnation de saint Justin. La préfecture de Salvius Julianus, le célèbre jurisconsulte, rédacteur de l'*Édit perpétuel*, nous est attestée par Spartien : *Didio Juliano... proavus fuit Salvius Julianus, bis consul, præfectus urbi et jurisconsultus* (*Didius Julianus*, c. I.). Nous avons en outre, dans le code de Justinien (l. VI, tit. 14, l. 1), un rescrit d'Antonin, qui lui est adressé, et si sa dignité n'y est pas mentionnée sous le titre de *præfectus urbi*, on lit dans le texte: *qui juri dicundo præest,* ce qui, à Rome, ne pouvait s'entendre que du préfet de la ville. D'autre part, un rescrit des deux frères (Marc-Aurèle et L. Verus), cité par Ulpien (*Digest.*, l. XXXVII, t. 14, l. 17), mentionne le même personnage que les deux empereurs appellent *amicus noster, vir clarissimus, juris auctor*. Donc Salvius Julianus exerçait la préfecture urbaine à l'époque de la mort d'Antonin, et l'occupait encore à l'avènement et au commencement du règne de Marc-Aurèle et de Verus,

Maintenant, l'indication d'Épiphane et le témoignage des *Actes* attribuent la condamnation de saint Justin au préfet Rusticus, et, d'autre part, il est incontestable que la publication de la seconde Apologie précéda de fort peu de temps le supplice de saint Justin. Or, nous savons que Junius Rusticus, le maître bien-aimé de Marc-Aurèle, fut investi pour la seconde fois de l'honneur des faisceaux en 162, et l'année suivante appelé à la préfecture de Rome, c'est-à-dire en 163. Nous savons encore qu'il eut pour successeur dans cette charge Sergius Paulus, qui n'avait pas encore pris possession de son siége lorsque Galien (*De præcognit.*) quittait Rome peu avant que Lucius Verus n'y revînt de Syrie, ce qui eut lieu en 166, mais qui était en fonction quand Galien revint dans la capitale de l'empire, quelques mois après la mort de Verus, arrivée en 169. (GALIEN, *Anatom., ad min.,* l. I, c. I.)

Antonin le Pieux est mort le 7 mars de l'année 161, et la nomination de Rusticus comme préfet de la ville a eu lieu en janvier 163. La date du martyre ordonné par lui ne peut être antérieure à cette époque. Or, il peut très-bien s'être écoulé un intervalle de deux ans entre la publication de la seconde Apologie et la condamnation de saint Justin.

Si donc, ce qui est attesté expressément par saint Justin, la publication de la seconde Apologie a eu lieu soit sous la préfecture de Lollius Urbicus, soit à une époque postérieure, mais extrêmement rapprochée ; si, comme cela est également attesté par saint Justin et confirmé par d'autres témoignages, la préfecture de Lollius Urbicus se prolongea jusqu'à une époque assez voisine de la fin du règne d'Antonin le Pieux ; si Salvius Julianus, comme il

est attesté par des textes positifs, fut préfet aux derniers jours du règne d'Antonin, jusqu'à la seconde année du règne de Marc-Aurèle et de Verus; si enfin il faut attribuer, non pas au sénat en général, ni aux deux augustes successeurs d'Antonin le Pieux, mais à Antonin le Pieux lui-même et à Marc-Aurèle, l'appel qui termine la seconde Apologie de saint Justin, on peut soutenir que cette seconde Apologie fut écrite sous le règne d'Antonin le Pieux, comme la première, et adressée à ce prince.

D'un autre côté, il faut placer la composition de cette Apologie tout à fait à la fin du règne d'Antonin le Pieux. Elle peut très-bien avoir été écrite, par exemple, sous la préfecture de Salvius Julianus, dont la magistrature se place entre celles de Lollius Urbicus et de Junius Rusticus, et qui peut du reste n'avoir duré que deux ou trois ans; de l'année 161, par exemple, au commencement de laquelle Antonin vivait encore, jusqu'aux calendes de janvier 163, époque certaine de l'entrée en charge de Junius Rusticus.

Ainsi, en admettant que Junius Rusticus ait prononcé la condamnation de saint Justin dans la première année de sa charge, si l'Apologie a été publiée avant le mois de mars 161, on pourra dire avec Eusèbe et tous les écrivains ecclésiastiques que le martyre de saint Justin suivit d'assez près ce dernier acte de courage et de foi.

Au contraire, en plaçant la publication de la seconde Apologie sous le règne de Marc-Aurèle, on ne comprend plus du tout que saint Justin rappelle comme des événements *de la veille* et de *l'avant-veille* des condamnations prononcées par Urbicus un an ou deux avant la fin du règne d'Antonin le Pieux; et en outre on comprend mal qu'il invoque, comme s'il rappelait une désignation com-

mune, la piété de Marc-Aurèle et la philosophie de Lucius Verus.

Nous considérons donc la seconde Apologie de saint Justin comme écrite à la fin de l'année 160, ou dans les deux premiers mois de l'année 161.

Cette seconde Apologie est moins une nouvelle défense de la doctrine des chrétiens qu'une chaleureuse protestation contre les violences iniques dont ils sont victimes. La persécution a recommencé : le sang des chrétiens a coulé de nouveau. Le préfet Urbicus a fait conduire au supplice des hommes innocents, sans autre raison que leur aveu de professer le christianisme. Voilà pourquoi saint Justin prend la plume, tout prêt à payer de son sang cette sainte audace.

Pourquoi, nous dit-on, les chrétiens, assurés qu'ils sont d'un bonheur éternel, se plaignent-ils quand on les envoie à la mort? Pourquoi ne sortent-ils pas de la vie volontairement, et n'avancent-ils pas ainsi l'heure de leur félicité?

Les chrétiens, répond saint Justin, n'ont pas soif de la mort, mais ils ne la craignent pas. Ils respectent trop la volonté de Dieu pour se tuer, mais ils ne sauraient acheter la vie au prix du mensonge et du parjure: aussi, quand on les interroge, avouent-ils librement et sans hésiter qu'ils sont chrétiens.

Comment, dit-on encore, leur Dieu ne les défend-il pas? Est-ce donc un Dieu impuissant ou cruel, ce père de toutes choses, comme ils l'appellent, qui ne peut ou ne veut pas les soustraire aux coups de leurs ennemis?

Dieu, répond saint Justin, a envoyé son fils dans la chair pour détruire la puissance des démons, et renouer entre le ciel et la terre un lien dès longtemps brisé. Il

faut que cette alliance se consolide et que ceux qui doivent être sauvés aient le temps de s'élever à la connaissance de la vérité. C'est par amour pour les bons que Dieu épargne les méchants et ajourne les châtiments qu'il leur réserve. C'est à cause des chrétiens que Dieu conserve le monde et retient ses foudres vengeresses. La lutte des païens contre les chrétiens n'est pas en effet une lutte ordinaire. Il ne s'y agit pas seulement de deux sociétés rivales et d'opinions opposées. C'est la guerre entre le principe du mal et le principe du bien. Le principe du mal, c'est-à-dire les mauvais démons, haïssent naturellement la vérité et la vertu, et poussent aux dernières violences contre ceux qui l'aiment et la pratiquent. Jamais l'acharnement de ces démons ne fut plus déclaré, mais il n'est pas nouveau. De tout temps ils ont armé les hommes qu'ils avaient séduits contre ceux qui vivaient selon la raison, cherchaient la vérité et fuyaient le vice et l'erreur. C'est à leur instigation que Socrate fut mis en prison et condamné à boire la ciguë. C'est eux qui ont fait vivre au sein de la mollesse et de la volupté Sardanapale, Épicure et tous ceux qui leur ressemblaient; c'est eux qui ont attiré la haine et la mort sur la tête d'Héraclite, et de notre temps sur celle de Musonius (1). Comment donc ne nous haïraient-ils pas, nous qui réglons notre vie, non sur une partie de la raison disséminée de toute part, *mais d'après la raison même dont nous sommes les imitateurs et les disciples* (2)?

(1) *Apol.* II, § 8, p. 188.

(2) Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν, εἰ τοὺς οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστὸς, γνῶσιν καὶ θεωρίαν πολὺ μᾶλλον μισεῖσθαι οἱ δαίμονες ἐλεγχόμενοι ἐνεργοῦσι. (*Apol.* II, § 8, p. 188.)

Mais Dieu réserve aux flammes éternelles ces démons et leurs adorateurs. Que si l'on objecte que c'est là un vain épouvantail et de stériles menaces, et que nous ne parlons du feu qui doit dévorer les méchants que pour engager les hommes à pratiquer la vertu par crainte, plutôt que par sa seule beauté et son naturel attrait, je répondrai, dit saint Justin, que si les choses ne vont pas de la sorte, Dieu n'est pas, ou s'il existe, qu'il ne s'occupe pas des hommes; que le vice et la vertu sont des mots vides de sens, et que punir ceux qui font le mal est, de la part des législateurs, une odieuse iniquité. Mais les législateurs ne sont point injustes, et c'est Dieu, père de toute loi, qui, par la *raison*, leur ordonne de faire ce qu'il fait lui-même (1).

Les lois varient d'un pays à l'autre, et les opinions des hommes sur le juste et l'injuste sont diverses. Cette diversité est l'œuvre des démons; la droite raison s'est fait jour à la fin, et à sa lumière, on a vu que toutes les opinions et toutes les lois ne sont pas également bonnes, mais que les unes sont bonnes et les autres mauvaises.

Dans sa première Apologie, saint Justin fondait la vérité de la doctrine chrétienne sur les prophéties accomplies dans la personne de Jésus : ici, il laisse de côté cette démonstration, ou plutôt il en exprime les conséquences.

Le christianisme est plus vrai que tous les systèmes philosophiques, parce que le Christ, son fondateur, est la raison même de Dieu, apparue avec un corps et une âme. Toutes les vérités que les philosophes ont trouvées, ils les ont puisées dans la considération d'une partie de

(1) *Apol.* II, § 9, p. 190.

la raison. Nous seuls, chrétiens, connaissons la raison tout entière. Aussi, quel homme a cru à Socrate au point de vouloir mourir pour sa doctrine, tandis que des savants et des philosophes même donnent leur vie pour la doctrine du Christ (1)?

Saint Justin justifie de nouveau les chrétiens des vices et des débauches monstrueuses qu'on leur reproche. De nouveau, et avec plus de vivacité et d'amertume, il retourne ces accusations contre les païens. Si les chrétiens étaient coupables, en effet, feraient-ils si facilement et de si bon cœur le sacrifice de leurs plaisirs? et préféreraient-ils une mort cruelle à la vie de débauches dans laquelle on les accuse de se complaire (2)? Mais ce sont des hommes pervers qui, par l'inspiration des mauvais démons, ont imaginé de nous imputer de pareils griefs. Ils ont, à force de tourments, arraché à des esclaves, à des enfants, à de faibles femmes, la révélation de ces crimes imaginaires qu'eux-mêmes commettent au grand jour. Mais comme nous sommes innocents, nous sommes sans inquiétude, ayant Dieu pour témoin de nos actions et de nos pensées (3).

Du reste, pourquoi ne ferions-nous pas montre de ces actions? Pourquoi ne dirions-nous pas que c'est bien agir et religieusement? Nous égorgeons des hommes, c'est que nous célébrons les mystères de Saturne (4). Nous nous baignons, dit-on, dans le sang, c'est que nous imi-

(1) *Apol.* II, § 10, p. 192.

(2) *Apol.* II, § 12, p. 198.

(3) *Apol.* II, § 12, p. 198.

(4) Malgré la défense rigoureuse des sacrifices humains, ils se pratiquaient encore en secret en Afrique. Tertullien l'atteste expressément. (*Apologét.*, ch. 9.)

tons votre manière de rendre hommage à ce dieu dont vous arrosez l'idole, non seulement du sang d'animaux privés de raison, mais même de sang humain, que vous répandez par la main de votre plus illustre magistrat (1). Nous nous livrons à tous les excès d'une débauche sans nom : est-ce donc que nous imitons Jupiter et les autres dieux, dont vos poètes célèbrent les adultères et les incestes? Mais c'est au contraire parce que nous invitons tous les hommes à quitter de semblables pratiques et à renoncer à de pareils modèles; c'est pour cela que nous sommes opprimés et persécutés de mille manières. Mais nous n'en prenons pas souci, sachant que Dieu nous voit et nous juge (2).

Plût au ciel que quelque orateur, du haut d'une tribune, s'écriât d'une voix tragique : « Rougissez, ah! rou- « gissez d'imputer à des mortels irréprochables des « crimes que vous commettez au grand jour, et d'attri- « buer faussement à des hommes purs et sans tache

(1) Il s'agit ici des féries latines, fêtes à la fois politiques et religieuses, qui réunissaient sur le sommet du mont Albain, où se voient encore aujourd'hui les restes d'un temple, les députés des trente cités formant l'ancienne confédération du Latium.

Cette fête nationale se maintint jusqu'au IVe siècle de notre ère. Le premier consul y présidait : de sa main il immolait un taureau à Jupiter Latiaris. On faisait ensuite la *visceratio*, c'est-à-dire le partage et la distribution des chairs de la victime entre toutes les cités; puis avait lieu un banquet et des réjouissances publiques. Il n'est question nulle part, chez les auteurs profanes, de victimes humaines immolées dans cette fête. Tertullien et Lactance, qui en parlent après saint Justin, font peut-être allusion aux jeux de gladiateurs, qui, depuis la période impériale surtout, étaient l'accompagnement ordinaire des fêtes religieuses. (Voir NIBBY, *Analisi della carta de' intorni di Roma*, t. I, p. 112.)

(2) *Apol.* II, § 12, p. 200.

« des actions qui sont propres à vous et à vos « dieux (1). »

Saint Justin terminait cette Apologie en adressant un appel suprême à la conscience des ennemis de la doctrine chrétienne et à l'équité des empereurs. En même temps, il demandait que son livre fût répandu dans le public pour dissiper les préventions, éclairer l'ignorance et faire taire la calomnie.

On sait comme on lui répondit.

(1) *Apol.* II, § 12, p. 200.

DEUXIÈME PARTIE.

SAINT JUSTIN PHILOSOPHE.

CHAPITRE PREMIER.

Attitude du christianisme en face de la philosophie avant saint Justin.

Les spéculations philosophiques proprement dites, étrangères aux Juifs de la Palestine. — La loi lue et commentée suffit à tous les besoins de l'esprit. — Le christianisme n'est pas le produit d'une culture philosophique, et se développe pendant tout le Ier siècle, ou peu s'en faut, en dehors et sans le secours de la philosophie. — Saint Paul professe l'impuissance de la raison et de la volonté abandonnées à elles-mêmes, et répudie toute alliance avec la science humaine. — Sa polémique contre les traditions d'une sagesse profane. — Saint Jean continue la polémique de saint Paul. — Le prologue de son Évangile indique cependant une culture philosophique plus développée. — Épître à Diognète. — Son caractère. — Esprit platonicien étranger aux temps primitifs. — Apologies de Quadratus et d'Aristide. — La philosophie, s'il faut en croire saint Jérôme, y était invoquée souvent à l'appui du christianisme.

Jusqu'ici, nous avons entendu saint Justin répondre à certains griefs précis et déterminés, et défendre le christianisme d'un certain nombre d'accusations que nul philosophe n'avait encore présentées nettement, mais que la rumeur populaire colportait, qu'admettait aveuglément l'opinion publique et que semblaient sanctionner les sentences des magistrats.

Il est une autre accusation qu'on ne trouve nulle part en forme dans les Apologies de saint Justin, mais que de nombreux passages permettent de supposer. Elle ne porte pas sur un dogme particulier ; elle n'émane pas, évidemment, de la foule, et n'est pas non plus alléguée juridi-

quement par les magistrats. Son caractère est essentiellement philosophique.

Dans les premières lignes de l'épitre à Diognète, écrite, sans doute, vers la fin du premier siècle, on trouve ces quelques mots : « Pourquoi la doctrine chrétienne a-t-« elle paru dans le monde à notre époque, et non auparavant (1)? » Et dans saint Jérôme, on lit aussi : « Demandez à Dieu ce que Porphyre a coutume de nous « objecter : pourquoi, bon et miséricordieux comme il « est, il a laissé périr toutes les nations qui ont vécu dans « l'ignorance de sa loi et de ses commandements, depuis « Adam jusqu'à Moïse, et depuis Moïse jusqu'à la naissance « de Jésus-Christ? Car la Grande-Bretagne, l'Écosse et « toutes les nations barbares qui habitent sur les bords « de l'Océan, n'avaient jamais eu aucune connaissance de « Moïse ni des prophètes. Pour quel motif le Sauveur « n'est-il venu qu'à la fin des temps, et pourquoi ne ve-« nait-il pas avant la mort de cette multitude prodi-« gieuse d'hommes, perdus sans ressource et sans aucune « espérance de salut (2)? »

Le travail intellectuel des siècles qui ont précédé l'avènement de la doctrine chrétienne a-t-il donc été stérile et perdu pour l'humanité? Au moment où elle apparaît, faut-il dire que la chaîne des événements se rompe, et qu'un abîme s'ouvre entre le présent et le passé? Avant le règne de Tibère, les hommes vivaient-ils dans de pleines ténèbres et absolument abandonnés de Dieu, et la lumière ne commença-t-elle à luire que du jour où l'Évangile fut apporté à la terre? La vérité et la vertu étaient-

(1) *Épître à Diognète*, I.
(2) S. JÉRÔME, *A Ctésiphon, sur les erreurs de Pélage.*

elles, avant cette époque, absolument étrangères à l'humanité? La doctrine chrétienne elle-même contient-elle un enseignement entièrement nouveau, des dogmes absolument inconnus jusque là? Parle-t-elle à la raison et au cœur de l'homme un langage qu'ils n'avaient jamais encore entendu? Est-elle nécessairement fondée sur le mépris absolu de toute tradition profane? Tout le passé doit-il être condamné et répudié sans réserve et sans restriction? La philosophie, qui paraît le chef-d'œuvre de la raison naturelle, n'est-elle autre chose que vanité, mensonge et désordre d'esprit? N'a-t-elle pas, dans une certaine mesure, satisfait à ces besoins de l'âme, que le christianisme n'a pas inventés et qui constituent le fond de la nature humaine? N'a-t-elle pas rendu aux hommes des services dont le christianisme a profité? N'y a-t-il, entre cette nouvelle sagesse divine et la sagesse humaine, nul lien, nul rapport naturels?

Encore une fois, aucune de ces questions ne se trouve explicitement posée dans les deux Apologies que nous étudions, mais on ne peut les lire avec quelque attention sans apercevoir que saint Justin les a rencontrées et y a répondu. Dans quel sens et dans quelle mesure? C'est ce qu'il importe de considérer de près, car c'est surtout par sa manière d'envisager la philosophie profane en elle-même et dans ses rapports avec le christianisme, que saint Justin est original et mérite une place à part parmi les apologistes latins et parmi les apologistes grecs du IIe siècle.

La philosophie n'avait jamais pris racine en Palestine. Les livres sacrés y tenaient lieu de toute science et de toute sagesse. Le peuple juif y trouvait à la fois ses

croyances religieuses et les règles de sa conduite morale, revêtues d'une autorité divine. Dieu même était le maître et le législateur de la nation. L'enseignement des synagogues se bornait à lire, à expliquer et à commenter les livres de Moïse et des prophètes. Le mouvement philosophique de la Grèce n'eut aucune action sur la communauté juive établie autour du temple de Jérusalem, qui représentait le mieux l'ancien esprit juif, peu curieux de spéculations métaphysiques et ouvertement hostile à tout ce qui venait de l'étranger. Les Juifs demeurés en Égypte, qui s'étaient rapprochés des Grecs, avaient appris leur langue et avaient lié avec eux des relations de commerce et de science, étaient regardés à Jérusalem comme des traîtres et des schismatiques. Il est à croire qu'au temps de l'ère chrétienne, les travaux de l'école judéo-hellénique d'Alexandrie avaient en Judée peu de lecteurs et de partisans. Le pharisaïsme et le sadducéisme, qui florissaient encore en Palestine à l'époque de l'historien Josèphe, ne représentent pas des systèmes philosophiques bien définis. Ce sont moins deux sectes que deux partis politiques et religieux, deux tendances diverses de l'esprit juif, deux formes de la vie sociale. Les premiers maîtres de la doctrine chrétienne n'avaient d'autres traditions que celles qu'ils trouvèrent en Judée. Ils sortaient du milieu d'un peuple étranger à toute culture philosophique, et ne songeaient nullement à fonder une philosophie nouvelle, ni à enseigner rien qui ressemblât à un système de métaphysique. La nouvelle alliance scellée sur le Calvaire ne se présentait pas plus comme l'œuvre de la raison humaine que l'ancienne alliance scellée sur le Sinaï. L'une et l'autre ont également Dieu pour auteur. La loi nouvelle est aux yeux des fidèles l'expression complète et définitive de la

révélation. Il n'y a entre les premiers chrétiens de Jérusalem et les purs pharisiens que cette différence : pour les premiers, la venue du Messie est un fait accompli, tandis qu'elle n'est pour les autres qu'une espérance plus ou moins lointaine. Cette croyance à l'accomplissement des prophéties messianiques dans la personne de Jésus et son enseignement, si large et si libéral, comparé aux subtilités casuistiques et au formalisme étroit des pharisiens, éleva bientôt entre ceux-ci et les sectateurs de Jésus un mur de séparation. Les divergences se transformèrent en inimitiés quand les apôtres commencèrent à admettre les incirconcis dans leur sein, et que, faisant bon marché de l'ancienne loi, ils prétendirent que la nouvelle devait l'annuler et s'y substituer (1). Avant ou après sa séparation complète du mosaïsme, le christianisme n'a aucun des caractères d'une secte philosophique. Les apôtres sont des organes inspirés d'une doctrine qu'ils n'ont pas inventée, des missionnaires qui parlent au nom d'une autorité plus qu'humaine, et cherchent à gagner des âmes

(1) C'est, selon saint Jérôme, le vrai sens de l'œuvre de saint Paul et du christianisme : « Oui, l'observation des cérémonies judaïques est pernicieuse aux chrétiens. Quiconque les observe après avoir embrassé la foi du Christ, Juif ou chrétien, s'engage dans les piéges du démon.... « C'est moi, dit saint Paul dans son *Épître aux Galates*, c'est moi qui « vous dis que si vous vous faites circoncire, votre croyance en Jésus-« Christ ne vous sera d'aucune utilité. » Et encore : « Vous avez démé-« rité de Jésus-Christ ; vous êtes déchus de la grâce, vous qui prétendez « être justifiés par la loi. » Et plus loin : « Que si vous cédez à l'in-« fluence de l'esprit, vous n'êtes plus sous la loi... » Ce n'est point une chose indifférente que d'observer les cérémonies de la loi ; c'est ou un bien ou un mal... Pour moi, j'affirme que c'est un mal, non seulement pour les Gentils, mais encore pour ceux d'entre les Juifs qui ont embrassé la foi. » (Lettre de S. Jérôme à S. Augustin, écrite en 404.)

plus qu'à subjuguer des esprits, à régénérer la vie plus qu'à éclairer la raison.

Le christianisme se développa d'abord loin du théâtre où avait fleuri la philosophie grecque, et où vivaient encore ses représentants dégénérés. La rencontre de saint Paul et ses discussions à Athènes avec quelques philosophes stoïciens et épicuriens est un fait unique et isolé dans l'âge apostolique (1). Nous n'avons aucune lumière sur cette polémique. Des deux côtés, sans doute, on s'entendait peu. *Quel est ce discoureur?* disaient les philosophes ; *quels sont ces dieux nouveaux qu'il annonce* (2)? Ce qui est certain, c'est que l'enseignement de l'apôtre est tout entier pénétré de l'idée de l'impuissance absolue de l'homme abandonné à ses seules forces : impuissance de la raison pour connaître Dieu, impuissance de la vo-

(1) La question de savoir si saint Paul était initié à la philosophie profane est assez difficile à trancher. Il faut noter cependant qu'il passa sa première jeunesse à Tarse, dans une ville, dit Strabon, où le goût de la philosophie et des sciences était plus vif même qu'à Athènes et à Alexandrie, et qui fournissait des maîtres à beaucoup d'autres villes de l'empire, et à Rome même (STRABON, IV, 13, éd. Didot, p. 574); qu'il y apprit le grec et qu'il y revint encore après sa conversion. On ne peut donc soutenir qu'il ait été complètement étranger au mouvement philosophique dont cette ville était le foyer. D'autre part, si l'on considère qu'il était fils de Pharisien, et avant sa conversion Pharisien fanatique lui-même; qu'il quitta Tarse encore très-jeune pour compléter son éducation à Jérusalem ; que les doctrines grecques étaient excommuniées par la synagogue ; qu'après sa conversion il passa tout au plus une année dans sa ville natale, on aura quelque peine à prétendre qu'il ait pénétré tous les secrets de la science des Grecs et approfondi leur philosophie. Ses écrits, loin de trahir une pareille science, décèlent, comme l'ont remarqué plusieurs critiques, une assez grande inexpérience de la langue grecque. — Voir sur ce point l'*Étude* de M. AUBERTIN, *sur les rapports supposés entre Sénèque et saint Paul*, p. 75-85.

(2) *Actes des Apôtres*, XVII, 18.

lonté pour s'élever à lui et l'aimer d'un amour efficace, et par lequel le cœur soit purifié, la vie renouvelée et sanctifiée. Dans l'*Épître aux Romains*, saint Paul avoue que les perfections invisibles de Dieu, sa puissance et sa divinité ont été révélées et manifestées depuis le commencement, et rendues visibles par la connaissance que ses créatures nous en donnent (1). Est-ce un hommage rendu à la nature humaine? est-ce une reconnaissance de l'efficacité de la raison naturelle? Tant s'en faut; l'apôtre déclare immédiatement que la dépravation des mœurs et le dérèglement de l'esprit sont les fruits naturels de cette raison misérable (2). A chaque ligne des épîtres de saint Paul éclate ouvertement cette rupture décidée du christianisme avec la raison, et par suite avec la science humaine. Aux Galates, il écrit : « *L'Évangile que je vous ai prêché n'a rien de l'homme* (3); » aux Corinthiens : « *Il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai la science des savants. Que sont devenus les sages, les docteurs de la loi, les esprits curieux de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde? Car, Dieu voyant que le monde avec la sagesse humaine ne l'avait point connu dans les ouvrages de sa sagesse divine, il lui a plu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient ..... Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les Gentils* (4). » Et encore : « *Si quelqu'un d'entre vous passe pour être sage selon le monde, qu'il devienne fou pour devenir*

(1) *Ep. aux Rom.*, I, 20.
(2) *Ép. aux Rom.*, I, 21, 22, 23, 24.
(3) *Ép. aux Galates*, I, 11.
(4) *Ép. aux Cor.*, I, I, 19, etc.

sage (1). » Loin donc de chercher un point d'appui dans la raison humaine et de faire alliance avec la science, le christianisme, au commencement, répudie hautement tout rapport et toute parenté avec la science et la raison : il ne craint pas d'aller au-devant du reproche d'absurdité, il l'accepte et en triomphe; loin de pactiser avec la philosophie, il se place en opposition avec elle, prend à son égard une attitude agressive, et proclame hardiment que sa mission n'est pas de continuer, d'achever et de couronner l'œuvre de la philosophie, mais de la détruire. En effet, c'est surtout la philosophie que redoute saint Paul; c'est contre elle qu'il s'efforce de prémunir les fidèles : « *Prenez garde,* écrit l'apôtre, *que personne ne vous séduise par la philosophie et par des raisonnements vains et trompeurs, selon les traditions humaines ou selon les principes du monde* (2). »

Ce cri d'alarme n'était pas prématuré. Saint Paul, avant la fin de sa carrière apostolique, voyait déjà la raison et les passions humaines se glisser au sein de la doctrine nouvelle, y engendrer des divisions et des querelles, y former des partis et des sectes, y introduire des nouveautés téméraires et dangereuses, altérer sa simplicité, et énerver par des questions de pure curiosité son caractère éminemment pratique. Quoiqu'inspirés d'en haut, les apôtres n'avaient pas tous le même esprit, les mêmes tendances, la même hardiesse. On l'avait bien vu à la conférence de Jérusalem et à Antioche. De plus, selon qu'elle tomba parmi les populations juives ou païennes, la doctrine chrétienne subit diverses influences, se teignit de

(1) *Ép. aux Cor.*, I, III, 18.
(2) *Ép. aux Coloss.*, II, 8

diverses couleurs, qui tenaient au milieu même où elle pénétrait, et à l'état intellectuel, moral et religieux des âmes qu'elle rencontrait. De là certaines divergences que saint Paul déplore dans la primitive Église. A Corinthe, plusieurs partis étaient en présence (1) et divisaient l'Église du Christ. Une fraction des fidèles de cette ville n'admettait pas la résurrection des morts ou inclinait à spiritualiser ce dogme, condamnait le mariage ou l'astreignait aux règles d'un ascétisme absolu (2). En Crète, à Colosses et à Éphèse, la rencontre du christianisme avec la philosophie et les religions de l'Orient produisait des hérésies. Les semences gnostiques déjà cultivées par Simon le Magicien apparaissaient de toutes parts. N'est-ce pas cette invasion des systèmes et des superstitions profanes que saint Paul dénonce aux Colossiens, à Tite et Timothée : *Je vous prie d'avertir quelques-uns* (à Éphèse), écrit-il à ce dernier, *de ne point enseigner une doctrine différente de la nôtre, et de ne point s'amuser à des fables et à des généalogies sans fin qui servent plus à exciter des disputes qu'à fonder par la foi l'édifice de Dieu* (3). Et encore : *O Timothée, gardez le dépôt qui vous a été confié, fuyant les profanes nouveautés de paroles et toute doctrine qui porte faussement le nom de science, dont quelques-uns faisant profession se sont égarés dans la foi* (4). Et quelques lignes après : *Ne vous amusez point à des disputes de paroles, qui ne sont bonnes qu'à pervertir ceux qui les*

(1) Λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει· ἐγὼ μὴν ἐιμι Παύλου· ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ· ἐγὼ δὲ Κηφᾶ· ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. Μεμέρισται ὁ Χριστός ; (*Ép. aux Cor.*, I, I, 12, 13.)

(2) *Ép. aux Cor.*, I, VII, 1-4; XV, 12-38.

(3) *Ép. à Tim.* I, I, 3, 4.

(4) *Ép. à Tim.*, I, VI, 20.

écoutent... Fuyez les discours vains et profanes, car ils contribuent aux progrès de l'impiété... Quant aux questions folles et déraisonnables, évitez-les, sachant qu'elles sont une source de contestations (1).

Ces dangereuses nouveautés, cette mythologie profane et faite pour des vieilles femmes (2), cette généalogie sans fin, cette religion transcendante des anges (3), fruit d'une imagination éprise d'elle-même, que saint Paul signale dans ses lettres aux églises d'Asie, ne représentent pas, à ce qu'il nous semble, des opinions d'origine juive, mais plutôt comme des ébauches de systèmes religieux plus encore que philosophiques, nés hors de l'Église et de la Synagogue. Le gnosticisme, qui n'apparaît formulé nettement et armé de toutes pièces qu'au milieu du siècle suivant, poussait de tous côtés de vivaces racines en Asie-Mineure, avant la fin du premier siècle. C'est contre ces tendances gnostiques que saint Paul paraît réagir.

C'est là la première rencontre du christianisme avec une philosophie étrangère. Cette philosophie semble avoir peu de rapport avec la philosophie grecque, au moins telle que Platon, Aristote ou Zénon l'avaient transmise à leurs disciples. A cette époque de fusion, au milieu de la fermentation des idées et du rapprochement de toutes les doctrines et de toutes les traditions, quels principes pouvaient se garder purs de tout alliage ? Le christianisme, en sortant de Judée et en se propageant en Orient, ne pouvait échapper à l'influence des diverses doctrines

(1) *Ép. à Tim.*, II, II, 14, 16, 23.

(2) Μῦθοι βέβηλοι καὶ γραώδεις. (*Ép. à Tim.*, I, IV, 7 ; II, IV, 4.)

(3) Θρησκεία τῶν ἀγγέλων ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων. (*Ép. aux Coloss.*, II, 18.)

qui y germaient. Le mouvement des idées qui s'agitaient en Asie-Mineure, quand il s'y installa, était pour lui un danger sérieux. Le polythéisme n'était pas à craindre. Il n'existait pas à l'état de doctrine : il n'avait qu'une existence pour ainsi dire légale et officielle. L'empire des âmes depuis longtemps ne lui appartenait plus, et la politique seule le soutenait. Il importait, au contraire, d'empêcher la doctrine nouvelle de dériver vers le panthéisme ou le dualisme de l'Orient. En même temps, ce danger, en tenant éveillée l'activité des docteurs, aida puissamment au développement de la doctrine chrétienne. Saint Jean, qui vécut, principalement à Éphèse, au centre du mouvement gnostique, continua sans doute la polémique de saint Paul et dut se mêler aux brûlantes controverses instituées autour de lui. N'est-ce pas sous le feu de ces débats qu'il posa les premières assises de la métaphysique chrétienne? Aux spéculations subtiles de Cérinthe, au plérôme de Ménandre, il opposa la théorie du λόγος incarné; à la morale relâchée des Nicolaïtes, les préceptes souvent répétés de la charité et de la pureté chrétiennes; à ceux qui prétendaient réduire le christianisme à une science supérieure sans action sur la vie, il répondait en recommandant l'exacte observation des commandements de Dieu (1), en protestant incessamment contre le dédain des œuvres, et en répétant à satiété le grand précepte de l'amour (2); à ceux qui, épris d'une fausse mysticité et

(1) Ὁ λέγων· ἔγνωκα αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. (S. JEAN, *Ép.* I, II, 4.)

(2) Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. (S. JEAN, *Ép.* I, III, 16.) Τεκνία μου, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. (*Id.*, *ibid.*, 18.)

condamnant la matière comme principe du mal, tendaient à réduire l'existence corporelle du Christ à une vaine apparence (1), il ne cessait de rappeler que l'essence de la foi est de croire à Jésus-Christ venu dans la chair (2). Le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean semble aussi dirigé contre les gnostiques. Le terme de λόγος, qu'on y rencontre pour désigner le Christ, paraît trahir une origine philosophique et indiquer à cette époque une culture scientifique plus profonde, et qu'expliqueraient du reste les besoins de la polémique et l'expansion des idées de l'école judéo-hellénique d'Alexandrie.

Quoi qu'il en soit, au Ier siècle, le christianisme et la philosophie vivent séparés ou ennemis. Les apôtres de la doctrine chrétienne professent qu'il faut se défier de la raison et répudier ses œuvres. La science enfle l'esprit au lieu d'édifier la foi ; elle est la mère de l'erreur et de l'orgueil. L'auteur des *Philosophoumena* commence l'histoire des hérésies par une exposition assez superficielle des systèmes philosophiques de la Grèce. Dans l'*Épître à Diognète*, qu'on peut considérer comme la première Apologie chrétienne, le polythéisme et la philosophie profane sont également condamnés. La diversité et les contradictions des systèmes y sont notées, et l'auteur déclare qu'*avant la révélation du Christ et sa venue sur la terre, personne ne connut jamais Dieu et ne le fit connaître aux autres* (3). Les docteurs chrétiens, au Ier siècle,

(1) Πολλοὶ πλάνοι εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστι ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. (S JEAN, *Ép.* II, 7.)

(2) Πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. (S. JEAN, *Ep.* I, IV, 3 ; II, 22, 23.)

(3) *Épître à Diognète,* ch. VIII.

ignorent, en général, la philosophie autant qu'ils la dédaignent. Ils ne sortent pas, en effet, des écoles des rhéteurs et des philosophes, mais du milieu du peuple.

Cependant, un certain esprit philosophique et platonicien respire dans l'*Épître à Diognète,* et marque, chez son auteur, des habitudes et une éducation étrangères, en général, au siècle apostolique. Cet auteur inconnu a sans doute passé sa jeunesse à Athènes, au milieu des sophistes. Il en a retenu, avec un parfum d'élégance tout attique et une curiosité de style fort dédaignée des premiers docteurs de l'Église, un goût d'antithèses qui sent parfois l'amplification de rhétorique. L'inspiration y est chrétienne; cependant, elle a sa source moins dans un enseignement littéral que dans le fond même du cœur de celui qui parle : aussi, plusieurs passages de cette lettre ont le mouvement et la poésie d'un hymne religieux. Bien que disciple des apôtres (1), l'auteur n'invoque pas leur autorité ; il ne cite ni Moïse, ni les prophètes ; il ne rappelle ni la vie, ni l'enseignement de Jésus. Il relève aussi haut que possible le caractère surnaturel de la doctrine chrétienne, et répète à plusieurs reprises qu'elle n'est pas une création de la pensée humaine ; mais il semble qu'à ses yeux elle tire sa grandeur de sa vertu morale aussi bien que de son origine divine. En effet, il est surtout préoccupé du côté spirituel et mystique du christianisme. C'est pour cela qu'il réprouve toute espèce de culte matériel et extérieur, et qu'il traite avec une égale sévérité les pratiques idolâtriques des païens et les cérémonies religieuses des juifs (2). C'est pour cela qu'il insiste sur l'im-

(1) Ἀποστόλων γενόμενος μαθητής. (*Ép. à Diognète,* XI.)

(2) *Ép. à Diognète,* III. Les Juifs, dit-il presque littéralement, dans

puissance radicale de la nature humaine abandonnée à elle-même dans l'œuvre du salut et de la régénération (1). De là, aussi, cette comparaison du christianisme répandu dans le monde, avec l'âme qui anime et conserve le corps qu'elle habite (2). De là, enfin, ce résumé de la doctrine chrétienne réduite à ces trois degrés : connaître Dieu, s'élever à lui par l'amour, et l'imiter (3). L'imitation de Dieu est ici, comme dans la doctrine platonicienne, le dernier mot de la morale.

Cette lettre a bien le caractère de l'âge de transition pendant lequel elle fut très-probablement écrite. Divers éléments y sont juxtaposés encore plus que fondus. L'auteur y est à la fois païen par la forme, le langage, le goût des antithèses; philosophe par la liberté avec laquelle il se meut dans le cercle des idées religieuses; chrétien enfin par sa croyance profonde en la venue du fils de Dieu dans la chair, pour racheter nos péchés et nous réconcilier avec Dieu. Mais l'inspiration de l'écrivain est plus personnelle que traditionnelle, c'est-à-dire qu'il puise la foi dont il est animé et les développements qu'il lui donne dans le fond même de son cœur plutôt que dans un enseignement formel et littéral. Il n'allègue ni les prophètes hébreux, qui furent, comme on sait, les premiers initiateurs de saint Justin, ni les miracles du Christ qu'on donnait comme la preuve sensible de la divinité de son origine et de sa mission. Si le dernier chapitre de cette

leur manière d'honorer Dieu, ne sont pas plus sages que les païens. *Οὐδέν μοι δοκοῦσι διαφέρειν τῶν εἰς τὰ κωφὰ τὴν αὐτὴν ἐνδεικνυμένων φιλοτιμίαν...*

(1) *Ép. à Diognète*, IX.

(2) *Ép. à Diognète*, VI.

(3) *Ép. à Diognète*, X.

lettre était d'une authenticité incontestable, nous ajouterions qu'il y a aussi une indépendance d'esprit toute philosophique dans la manière dont l'auteur interprète et commente le récit de la Genèse sur le paradis, l'arbre de la science et l'arbre de vie (1).

Les Apologies que Quadratus et Aristide présentèrent à l'empereur Adrien (vers 126), et qui ne sont pas venues jusqu'à nous, inaugurent une ère nouvelle dans la littérature chrétienne. Tous deux ont eu Athènes, sinon pour patrie, au moins pour résidence et pour berceau intellectuel. Tous deux ont vécu dans le commerce des philosophes grecs; tous deux ont mis leur science profane au service de leur foi (2); et, au lieu de s'évertuer à opposer la doctrine du Christ à la philosophie païenne, ils n'ont pas craint d'emprunter à celle-ci des armes pour défendre celle-là. Ce sont eux qui ont posé le premier anneau de l'alliance du christianisme et de la philosophie.

Nous n'avons aucune idée de la manière dont les deux premiers apologistes de l'Église entendaient cette alliance du christianisme et de la philosophie, car, sauf un court et insignifiant passage de l'Apologie de Quadratus, leur œuvre est perdue. Saint Jérôme mentionne seulement Quadratus parmi les écrivains chrétiens qui citent les philosophes profanes, et rapporte que l'Apologie d'Aristide était remplie de passages tirés des philosophes (3).

Sans doute, ils ne croyaient ni rabaisser la doctrine chrétienne, ni énerver son autorité, en montrant que les

(1) La plupart des critiques, Böhl, Semisch, Otto, Hoffmann et Hefele, inclinent plus ou moins décidément à considérer la fin de la lettre à Diognète (du chap. XI à la fin) comme apocryphe.

(2) S. Jérôme, ép. 84.

(3) S. Jérôme, *Lettre à l'orateur Magnus.*

vérités qu'elle enseigne ont été entrevues par la philosophie; et ils ne se faisaient pas gloire de mettre la raison aux prises avec la foi, et d'établir entre elles une inévitable et invincible opposition.

CHAPITRE II.

Théorie du Logos.

Caractère de la conversion de saint Justin. — En devenant chrétien, il prétend, non pas rompre avec la philosophie, mais au contraire embrasser la vraie philosophie : non pas renoncer à la raison, mais se donner à elle tout entier et sans partage. — Opinion de saint Justin sur les meilleurs interprètes de la philosophie profane. — Ils sont, à ses yeux, les alliés du christianisme ; ils sont les disciples anticipés du Christ, qui est venu épurer, compléter, achever leur œuvre. — Qu'est-ce que le λόγος dans la doctrine de saint Justin ? — Ses rapports avec Dieu (ὁ ὄντως θεός). — Caractère de dépendance et d'infériorité incontestable du fils ou λόγος par rapport au Père. — Le λόγος en Dieu (συνὼν τῷ πατρί). — Le λόγος hors de Dieu (γέννημα προβληθέν). — Rapports du λόγος avec le monde. — Le λόγος répandu dans l'humanité et mêlé aux âmes (σπερματικός). — Origines de la théorie du λόγος de saint Justin. — Éléments profanes et sacrés : Platon, Philon, saint Jean (prologue de l'Évangile). — La théorie du λόγος σπερματικός paraît trahir une origine stoïcienne. — Importance de cette théorie dans la doctrine de saint Justin.

Nous avons vu comment saint Justin arriva au christianisme.

Ce n'est pas un ignorant tiré du milieu du peuple et de quelque boutique d'artisan, séduit et gagné à la doctrine nouvelle par les prestiges et les promesses d'un maître habile : c'est une âme ouverte à la science ; c'est un philosophe nourri dans les écoles, qui a exploré tous les systèmes et demandé la vérité à toutes les sectes de son temps. Il a été tour à tour stoïcien, péripatéticien, pythagoricien et platonicien. La dialectique de Platon fut pour ainsi dire sa dernière étape dans cette course à travers les sectes philosophiques, et le mena au seuil même de l'école chrétienne. Il y entra, non à l'aveugle ou par désespoir, mais par choix. Aussi, bien loin d'avoir le ca-

ractère d'une rupture violente avec la philosophie et avec la raison, la conversion de saint Justin n'est autre chose que la dernière démarche de la philosophie et le suprême effort d'une raison incomplètement éclairée jusque là. Il ne crut pas, en passant de la science profane à la doctrine chrétienne, passer des ténèbres à la lumière, mais d'une clarté confuse et vacillante à la plénitude et à la sérénité du jour. Il devint chrétien sans cesser d'aimer, d'honorer et de pratiquer la philosophie. On sait qu'il en conserva les insignes et couvrit du manteau platonicien un disciple du Christ. On sait aussi qu'il appelle la doctrine du Christ la philosophie barbare, ἡ φιλοσοφία βάρβαρα (1). C'est à ses yeux une philosophie plus large et plus compréhensive que la philosophie grecque ou romaine : elle est faite pour tous les hommes et leur convient à tous. La science profane n'est pas méprisable sans doute ; mais elle ne contient que quelques rayons épars de la vérité. La science chrétienne est la vérité complète et absolue. Il n'y a pas un abîme entre la sagesse profane et la sagesse divine : elles sont sœurs, elles sortent de la même source, elles ont une commune origine. La raison humaine est sainte, elle est une émanation même de l'intelligence divine, elle participe de la raison éternelle, elle est comme un témoignage de la présence de Dieu lui-même dans l'esprit de l'homme. La philosophie, fruit de cette raison, est par conséquent une révélation véritable de Dieu, mais c'est une révélation partielle, incomplète, altérée et troublée par

(1) Il n'est pas besoin d'avertir que ce mot βάρβαρα, que nous traduisons littéralement, signifie *étrangère*, et que par là saint Justin marque simplement que cette philosophie ne vient ni de Rome, ni de la Grèce. Ailleurs, parlant des révélations que Dieu fit aux Hébreux, il se sert pour les désigner du même terme βάρβαροι.

le mélange des idées et des passions humaines (1). Le christianisme est l'apparition de la raison elle-même dans l'humanité, sa révélation pure, entière et complète. C'est pour cela que saint Justin embrasse la philosophie chrétienne et la préfère à toute autre. « Si je me fais gloire « d'être chrétien, dit-il, si je m'attache de toutes mes « forces à ce titre, ce n'est pas que la doctrine de Platon « soit contraire à celle du Christ, mais c'est qu'elle ne « lui est pas en tout semblable, non plus que celle des « autres, stoïciens, poètes, historiens. En tant qu'il a « parlé conformément à cette parcelle de raison divine « répandue partout, et dont il participait, chaque philo- « sophe a bien parlé ; mais s'étant contredit lui-même « dans les questions les plus importantes, aucun ne paraît « avoir rencontré la science inébranlable et l'immuable « vérité. » Et il ajoute : « Tout ce qu'ils ont pu dire de « bon nous appartient à nous, chrétiens (2). » Lactance, au milieu même de sa polémique contre le polythéisme, rendra au IVe siècle un semblable hommage aux travaux des philosophes païens (3).

(1) *Apol.* II, § 8, p. 188.

(2) Χριστιανὸς εὑρεθῆναι καὶ εὐχόμενος καὶ παμμάχως ἀγωνιζόμενος ὁμολογῶ οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, αλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντη ὅμοια, ὥσπερ οὐδὲ τὰ τῶν ἄλλων Στωϊκῶν τε καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων. Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο· οἱ δὲ τἀναντία αὐτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότες οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι. (*Apol.* II, § 13, p. 200, 202.)

Sénèque dit de même, en parlant des opinions étrangères au stoïcisme : « Quidquid bene dictum est ab ullo, meum est. » (SÉNÈQ., *Epist. ad Lucil.*, XVI, sub fin.) Et ailleurs : « Quod verum est, meum est. » (*Id.*, *Ep.* XII.)

(3) Ce passage est remarquable et vaut la peine d'être cité : « Quod

Le respect de saint Justin pour la philosophie va si loin, le lien naturel qui unit le christianisme à la philosophie est si étroit à ses yeux, qu'il rapporte, comme nous venons de le dire, au christianisme tout ce que les philosophes ont pensé et dit d'excellent, qu'il lui en fait honneur, et que, loin de réprouver et de condamner au feu éternel les grandes âmes qui, avant l'avènement du Christ, ont vécu dans la pratique du bien et dans la recherche du vrai, il les considère comme des disciples anticipés du Christ, et les appelle du nom de chrétiens. « Ceux qui ont vécu « d'une manière conforme à la raison sont chrétiens, « eussent-ils même passé pour athées. Tels furent chez les « Grecs Socrate, Héraclite, et ceux qui leur ressemblent ; « chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, « Élie et beaucoup d'autres dont il est superflu de si- « gnaler les actions et de citer les noms. Ceux au contraire « qui autrefois ont vécu d'une manière contraire à cette « raison ont été pervers, ennemis du Christ et meur- « triers de ceux qui vivaient selon la raison. Ceux donc « qui ont vécu ou vivent selon la raison sont chrétiens, « intrépides et inaccessibles à la crainte (1). »

Saint Justin pousse l'analogie plus loin : la semence du

si exstitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. » (LACTANCE, *Instit. divines*, VII, 7.)

(1) *Καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα. Ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ λόγου βιώσαντες ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσι.* (*Apol.* I, § 46, p. 110.)

christianisme a été inoculée à l'humanité par la raison naturelle qui ne lui a jamais fait défaut; mais à la vérité et à la raison, l'erreur et la violence se sont opposées de tout temps. Le principe du mal, personnifié dans les démons, a de tout temps armé les hommes contre la vérité et la vertu. Le spectacle de cette lamentable tragédie des hommes de bien, haïs, persécutés et tués, n'est pas nouveau. Comme les chrétiens, tous ceux qui, avant l'incarnation du Christ, ont entrepris d'éclairer les hommes, d'étudier et de pénétrer la vérité, ont été traînés au tribunal comme impies et téméraires. « Socrate, le plus « ferme de tous, a été persécuté comme nous, comme « nous accusé d'introduire des divinités nouvelles, et de « ne pas croire aux dieux de l'État. Socrate encore n'ap- « portait pas toute la vérité. *Il ne connut le Christ qu'en « partie.* Car c'était, et c'est la raison qui est répandue « partout (1). » De même Héraclite autrefois et, parmi ceux qui ont fleuri de notre temps, Musonius, ont souffert les dernières violences (2).

Était-ce par politique que saint Justin s'exprimait de la sorte? Était-ce pour intéresser à la doctrine chrétienne des princes philosophes qu'il rapprochait ainsi le christianisme de la philosophie, et faisait si libéralement cause commune avec tous ceux que les premiers docteurs de l'Église avaient constamment regardés comme les ennemis les plus dangereux de la vérité, les patriarches des hérétiques et les

(1) Ὁ πάντων δὲ αὐτῶν εὐτονώτερος πρὸς τοῦτο γενόμενος Σωκράτης τὰ αὐτὰ ἡμῖν ἐνεκλήθη. . . . . Χριστῷ δὲ, τῷ καὶ ὑπὸ Σωκράτους ἀπὸ μέρους γνωσθέντι (λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν. . . .) (*Apol.* II, § 10, p. 192-194.) Voir aussi un passage analogue dans la Ire *Apol.*, § 5, p. 14, déjà cité p. 43, not. 2.)

(2) *Apol.* II, § 8, p. 188.

soutiens naturels de l'idolâtrie. On ne peut le croire. Saint Justin n'était pas homme à sacrifier les droits de la vérité aux intérêts de sa cause. Il eût craint de manquer à sa conscience en professant pour la philosophie une estime qu'il n'eût pas eue réellement. Cette opinion, qui consiste à relever la raison humaine et la philosophie profane en déclarant que l'humanité a toujours et naturellement participé de la raison divine, était peut-être peu d'accord avec la tradition, et à ce titre pouvait alarmer quelques esprits étroits et quelques âmes timorées, mais elle n'avait rien d'opposé à la doctrine chrétienne. Elle était au contraire le développement hardi et original du mot de saint Jean : « Le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Elle rattachait le présent au passé, et sans détruire l'autorité et la valeur de la doctrine de l'incarnation, expliquait facilement, par un rapport de parenté naturelle, les analogies de certaines doctrines philosophiques avec le dogme chrétien. Elle permettait enfin à un chrétien de revendiquer et de s'approprier hautement les découvertes d'une saine philosophie, qu'il eût été injuste de nier et imprudent de condamner.

Est-ce à dire que saint Justin considère le christianisme comme un système de philosophie ordinaire et le mette sur un pied d'égalité avec les doctrines profanes ? Tant s'en faut. S'il y a entre la doctrine du Christ et la science profane certaines analogies ; si Héraclite, Socrate, Platon, Musonius, tous ceux que saint Justin aime à citer comme ayant consacré leur vie à chercher la vérité et à l'enseigner aux hommes, ont été éclairés de la lumière de la raison divine, amis du Christ, qui est cette raison même, persécutés comme ses disciples, ils n'ont ni connu ni enseigné la vérité tout entière. Toute vertu, toute piété, et

aussi toute sagesse et toute connaissance viennent de la participation et de la communication d'une partie, et, selon l'expression de saint Justin, d'une semence de la raison divine que Dieu a laissé dès le commencement tomber dans le monde (1). Mais les philosophes n'ayant pu jouir de la pleine contemplation de cette raison, se sont souvent égarés et contredits. C'est de là que viennent les luttes d'école, les divergences d'opinion, l'erreur mêlée à la vérité (2). Les esprits des sages, avant le bienfait de l'incarnation, et tant que Dieu a gardé sa raison en lui-même, se sont agités au sein d'un crépuscule qui ne permettait de rien distinguer nettement. Or, cette raison divine, dont un pâle reflet éclairait à peine la face du monde, est descendue tout entière sur la terre par la volonté de Dieu. C'est le Christ envoyé pour sauver les hommes. La doctrine du Christ est donc plus sublime que toute doctrine humaine (3); mais elle ne contredit pas la révélation na-

(1) Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στοϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν, ὡς καὶ ἔν τισιν οἱ ποιηταί, διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἴδαμεν. (*Apol.* II, § 8, p. 188.)

Ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγξαντο καὶ εὗρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἢ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος εὑρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. (*Apol.* II, § 10, p. 192.)

Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. (*Apol.* I, § 46, p. 110.)

Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν. (*Apol.* II, § 13, p. 200.)

(2) Ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστὸς, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον. (*Apol.* II, § 1 p. 2016.)

(3) Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι. *Apol.* II, § 10, p. 192.)

turelle accordée aux hommes avant sa venue. Car comment opposer la raison à la raison, le Christ au Christ? Elle la corrige, l'épure, l'achève et la complète.

Qu'est-ce, selon saint Justin, que cette raison divine répandue dans le monde (λόγος σπερματικός) et analogue, au premier abord, au principe actif des stoïciens, à la raison générale, au feu artiste qui circule dans la matière et l'organise, et plus encore à l'entendement divin (λόγος θεῖος) des platoniciens, siége et centre des idées.

La théorie du λόγος, telle qu'elle se trouve dans saint Justin est considérable et caractéristique.

Comme Philon, saint Justin professe que Dieu, le père de toutes choses, est incompréhensible et ineffable. Père, Dieu, Créateur, Seigneur, Maître, tous les noms que nous lui donnons, ne sont pas des termes qui définissent sa nature, mais des désignations tirées de ses bienfaits et de ses œuvres. La raison humaine ne peut l'atteindre, ni la parole humaine le nommer : il est au-dessus de toute essence (1).

Dieu est-il donc absolument inconnu, et sans aucun rapport avec le monde?

Comme Philon, saint Justin professe qu'il a fait le monde et se manifeste à lui. Nous ne pouvons saisir son invisible essence; c'est lui qui s'abaisse et descend jusqu'à nous en nous permettant de communiquer avec son *Verbe* (Λόγος).

(1) Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ οὐκ ἔστιν. . . . Τὸ δὲ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ κτίστης καὶ κύριος καὶ δεσπότης οὐκ ὀνόματά ἐστιν ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιϊῶν καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. (*Apol.* II, § 6, p. 182.)

Ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτόν. (*Dial. avec Tryph.*, § 4, p. 18.)

Avant toute création, le Verbe était en Dieu (1). C'est le premier né engendré de Dieu (2). Il en est sorti par une sorte d'irradiation, sans diminuer ni affaiblir sa substance, de la même manière que la lumière sort du foyer (3). En tant qu'il est engendré de Dieu et ministre de ses volontés, le Verbe peut recevoir diverses dénominations. Il s'appelle Gloire du Seigneur, Fils, Sagesse, Ange, Dieu, Seigneur, Chef suprême, Apôtre (4). Il est à la fois la pensée et la force ou puissance de Dieu en acte.

Il est distinct de Dieu, sans avoir une volonté essentielle. Il est autre par le nombre et non par la pensée, selon l'expression même de saint Justin, car il est l'organe et l'instrument des volontés du Père (5). Il est subor-

(1) Ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος. (*Apol.* II, § 6, p. 182.)

Προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων. (*Dial. avec Tryph.*, § 48, p. 158.)

Πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν. (*Dial. avec Tryph.*, § 61, p. 204; § 62, p. 210.)

(2) Λόγον, ὅς ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ. (*Apol.* I, § 21, p. 54.)

Πρωτότοκος τοῦ θεοῦ. (*Apol.* I, § 46, p. 110.)

Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος. (*Dial. avec Tryph.*, § 105, p. 356.)

(3) Ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον, οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἀνήφθη. (*Dial. avec Tryph.*, § 61, p. 206.)

(4) Καλεῖται ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ καὶ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει... Ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι. (*Dial. avec Tryph.*, § 61, p. 205, 206.)

(5) Ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω ἀλλ' οὐ

donné au Père; il est après le Père, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, et il occupe le second rang après lui (1).

Dans saint Justin, il n'est pas question de l'éternité du *Fils* : sa préexistence seule est enseignée; il n'est pas assimilé aux autres créatures, car il était avant elles; c'est le premier-né, le fils privilégié. Dire qu'il était avant la création n'est pas dire qu'il est coéternel à Dieu, et l'idée de génération implique seulement une préexistence relative. Il était dans le sein du Père avant toute création, dit saint Justin, et fut engendré, lorsque, par lui, Dieu créa et ordonna le monde. Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. (*Apol.* II, § 6, p. 182.) Il y a dans cette phrase la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός. Les termes πρὸ τῶν ποιημάτων συνὼν τῷ πατρί, signifient qu'avant que le monde fût, le Fils était déjà, mais enveloppé, si je puis dire, et caché dans la substance du Père. Les expressions qui suivent : καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε veulent dire qu'il fut engendré, produit au dehors, pour servir de ministre et d'organe au Père dans l'œuvre de la création. Il semble, d'après ces mots, que non seulement l'éternité du Verbe est niée, mais qu'on

γνώμῃ. Οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ἅπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεὸς, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι. (*Dial. avec Tryph.*, § 56, p. 184.)

(1) Μετὰ τὸν γεννήσαντα θεόν. (*Apol.* I, § 12, p. 30.)

Μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεόν. (*Apol.* I, § 32, p. 82, 84.)

Υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες. (*Apol.* I, § 13, p. 34.)

Τὸν γὰρ ἀπὸ ἀγεννήτου καὶ ἀῤῥήτου θεοῦ λόγον, μετὰ τὸν θεὸν προσκυνοῦμεν καὶ ἀγαπῶμεν. (*Apol.* II, § 13, p. 202.)

peut soutenir qu'il ne fut produit, à l'état de personne distincte, qu'au moment même où Dieu se détermina à créer le monde, et que par conséquent il est seulement le premier des êtres créés, et contemporain de la création. Donc, il n'est pas en dehors du temps; car, selon l'expression de Tertullien qui peut servir à commenter ce passage, il y a eu un temps où il n'était pas (1). Éternel en tant que λόγος ἐνδιάθετος, c'est-à-dire, si on le considère comme enfermé en Dieu, car Dieu ne peut être conçu comme ἄλογος, et sa raison est inséparable de son être ; il tombe dans le temps quand il devient προφορικός, c'est-à-dire quand il est engendré, produit au dehors. Les expressions métaphoriques que saint Justin emploie pour expliquer la nature de la génération du Verbe, ses comparaisons de la parole prononcée et de la lumière qui s'échappe du foyer, impliquent aussi, à ce qu'il nous semble, un commencement d'existence.

N'étant pas éternel, le Verbe n'est pas égal à Dieu. Ce n'est pas une conséquence que nous prêtons à saint Justin. L'infériorité, la subordination, la dépendance du Fils par rapport au Père, sont enseignées très-formellement dans plusieurs passages pleins de clarté : si bien même, qu'au lieu de conclure l'inégalité du Fils et du Père, de ce que l'un est éternel et l'autre ne l'est pas, il serait plus facile de conclure de l'infériorité du Fils sa non éternité ; car cette infériorité et cette subordination

(1) TERTULLIEN, *Adv. Hermog.*, ch. 3. — La distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός est aussi clairement exprimée dans ce passage du *Dialogue de saint Justin avec Tryphon*, § 62, p. 210 : Τοῦτο τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρί.

sont exprimées par saint Justin d'une manière qui ne laisse guère de place au doute (1).

Dieu, le père de toutes choses, au-dessus duquel il n'y a pas d'autre Dieu, increé, ineffable, est retiré dans les profondeurs impénétrables de son essence, et sans rapport avec le monde. C'est le Verbe, son fils, son ministre et son serviteur, qui révèle et manifeste au monde la gloire et la puissance du Père. Il est le médiateur entre Dieu et le monde. Il est répandu dans le monde, et pour ainsi dire disséminé dans les âmes humaines, qui naturellement, participent de son essence. Voilà le troisième point de vue auquel on peut considérer le Verbe.

Uni à la substance divine et contenu dans le sein de [illegible]ieu, c'est le λόγος ἐνδιάθετος.

[illegible]ngendré, produit au dehors, séparé de la substance d[illegible]e pour former et ordonner le monde, c'est le λόγος προ[illegible]ός.

U[illegible] mêlé aux âmes humaines qu'il éclaire et qu'il dirige [illegible] même temps, c'est le λόγος σπερματικός. Et, en effet, ava[illegible] de prendre une forme déterminée et de s'incarner[illegible]mplètement dans la personne de Jésus, le Verbe éta[illegible]pour ainsi dire, incarné en partie dans chaque homm[illegible]). C'est grâce à cette communication et à [illegible]vélation naturelles d'une partie du Verbe, que [illegible]tains hommes, avant l'apparition et l'enseignement de

[illegible]) Voir les textes cités à la note 1 de la page 107.

[illegible]) Λόγον ὄντα οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. (*Apol.* I, § 46, [illegible]1.)

[illegible] ἔμφυτον παντὶ ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. (*Apol.* II, § 8, [illegible]8; II, § 13, p. 202.)

Jésus, ont, par une sorte d'anticipation, participé à la vérité et à la vertu chrétiennes (1).

Cette doctrine du λόγος, telle que nous venons de la présenter, n'est pas exposée systématiquement dans saint Justin. Les expressions mêmes de λόγος ἐνδιάθετος et de λόγος προφορικός, qui expriment un double rapport du Verbe, selon qu'il demeure en Dieu, ou qu'il est la manifestation extérieure des vertus divines, n'appartiennent pas à saint Justin; mais c'est une distinction qu'il a connue, et pour être exprimée autrement, elle n'en est pas moins réelle. Pour trouver cette doctrine, surtout en ce qui touche la nature métaphysique du Verbe, c'est-à-dire les rapports du Père et du Fils, il faut réunir certains éléments épars dans les deux Apologies et dans le Dialogue.

Faut-il chercher maintenant les premiers germes de cette théorie, et noter les emprunts que saint Justin a pu faire à la philosophie profane et à la spéculation chrétienne? C'est chez Philon et chez saint Jean qu'on pourrait les trouver surtout.

Personne n'a jamais vu Dieu, dit saint Jean (2), et sans doute il n'est pas seulement question des yeux du corps, mais des yeux de l'esprit. D'autre part, qui a plus insisté que Philon sur les caractères d'incompréhensibilité, d'ineffabilité et d'immutabilité de la nature divine? Qui, avant lui, a mieux marqué ce caractère de la nature divine, d'être sans rapport et sans relation avec le monde? N'est-ce pas lui qui a dit qu'il était meilleur que le bien

(1) Voir passage cité p. 101, note 1. (*Apol.* I, § 46, p. 110.)
Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. (*Apol.* II, § 13, p. 202.)

(2) Évang. de S. Jean, I, 18; VI, 46 : Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε.

et plus pur que l'unité (1). Saint Justin exprime cette même idée d'une manière très-forte, en disant que Dieu est au-dessus de toute essence, ἐπέκεινα πασῆς οὐσίας (2).

Saint Justin paraît avoir aussi emprunté à Philon et à saint Jean ce qu'il enseigne touchant l'essence du Verbe et ses rapports métaphysiques avec Dieu.

Selon Philon, en effet, et selon saint Jean, c'est le Verbe qui est le révélateur de Dieu et l'organe de sa puissance créatrice : mais tandis que le philosophe juif ne voit dans le Verbe qu'une représentation incomplète, qu'une image affaiblie des puissances divines et l'appelle l'*ombre de Dieu* (3); saint Jean, sans l'égaler au Père, relève sa dignité et l'appelle expressément Dieu.

Saint Justin professe nettement la divinité du Verbe (4) avec saint Jean ; mais il insiste plus que lui sur son infériorite par rapport au Père, et marque plus profondément sa subordination,

Là où saint Justin dépasse singulièrement la pensée de Philon et de saint Jean, ou tout au moins la développe ave une grande hardiesse, c'est dans sa théorie du λόγος σπερματικός.

Saint Jean avait dit que le Verbe est la lumière qui illumine tout homme qui vient au monde.

Philon avait enseigné que le Verbe est le type de l'humanité, en tant qu'elle participe à la raison ; qu'au Dieu

(1) Ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρειττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον. (*De vil. contempl.*

(2) Platon a pu fournir cette expression à saint Justin ; elle se trouve au VIe livre de la *République*.

(3) Σκιὰ θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστιν. (PHIL,, *Leg. alleg.*, II)

(4) Ὃς λόγος καὶ πρωτότοκος ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει. (*Apol.* I, § 63, p. 152.)

supérieur et incommunicable rien de mortel ne peut ressembler; que c'est du Verbe que l'âme humaine porte l'empreinte ; qu'ainsi tous les hommes sont les enfants de Dieu et réfléchissent son image, c'est-à-dire son Verbe (1). Saint Justin, à leur suite, professe que le Verbe s'est répandu dans le monde et s'est incarné, si je puis dire, dans l'humanité. Mais, dans sa main, cette opinion, à peine ébauchéé par saint Jean et demeurée avec Philon sur les hauteurs d'une métaphysique transcendante, se précise, s'éclaircit, se marque en traits plus achevés et s'applique en quelque sorte.

Le monde n'a pas été abandonné de Dieu jusqu'à la venue du Verbe divin dans la personne mortelle de Jésus. Ce Verbe fils de Dieu a de tout temps été présent dans le monde; de tout temps il a résidé dans l'humanité. Il s'est mêlé, pour ainsi parler, à l'humanité, comme le parfum s'ajoute à la fleur, et le sel aux eaux de la mer. Dans toutes les âmes il y a une parcelle du Verbe divin. Tout être doué de raison porte en soi une semence du Verbe. Mais cette semence, répandue partout, n'a pas partout germé avec une égale fécondité. La vérité et la vertu, tels sont les fruits qu'elle produit dans les âmes; telle est en même temps la marque visible de sa présence. C'est le Verbe qui remplit et anime toute âme qui aime la vérité, qui la cherche sincèrement et la propage avec ardeur, qui enseigne la vertu et la met en pratique. Le christianisme n'est donc pas né d'hier, comme le prétendent ses détrac-

(1) Θνητὸν γὰρ οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος. Ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ τύπον, ὑπὸ θείου λόγου χαραχθῆναι. (EUSÈBE, *Præp. Evang.*, VII, 13.)

teurs ; il est contemporain de l'humanité. Il a fleuri partout où on a vu briller la piété, l'amour du vrai et du bien. Ses œuvres ne sont pas nouvelles, non plus que ses préceptes. Il a fait des saints et des martyrs dans l'antiquité profane. C'est à lui qu'il faut rapporter les belles maximes de la philosophie païenne. Toute vérité, toute vertu, toute sainteté étant inspirées par le Verbe, sont chrétiennes. Aussi, peut-on dire sans métaphore que tout ce qui a été pensé ou dit de beau et de vrai par les philosophes grecs ou les prophètes hébreux est chrétien ; que dans les temps les plus reculés aussi toute vie pure, bien réglée, dévouée à la justice, est une vie chrétienne ; que Socrate, Platon et tous ceux qui leur ont ressemblé parmi les Grecs ou parmi les Juifs étaient chrétiens.

Saint Justin, comme on le voit, fait plus que de dire que la philosophie profane a préparé la voie à la doctrine chrétienne, et avant l'avènement du Christ a préludé aux enseignements qu'il devait laisser aux hommes. La vérité philosophique et la vérité chrétienne, c'est tout un. Car toute vérité vient du Verbe, dont la lumière n'a jamais fait défaut au genre humain.

Ainsi se comble, dans la pensée de saint Justin, l'abîme creusé entre le sacré et le profane. La philosophie est une œuvre divine comme le christianisme. Les maîtres de la sagesse profane sont les interprètes et les disciples du Verbe, comme les prophètes Hébreux, comme Jésus lui-même, avec cette différence que les prophètes Hébreux ont été les organes privilégiés d'une révélation spéciale, et que Jésus-Christ est le Verbe entier descendu dans une intelligence, dans une âme et dans un corps mortel (1),

(1) *Apol.* II, § 10, p. 192, passage cité.

tandis que les philosophes n'ont reçu que quelques rayons du Verbe divin. Or, autre chose est un germe et une ébauche imparfaite, autre chose une manifestation et une incarnation complète (1).

La théorie du λόγος de saint Justin, en tant qu'on le considère dans son essence et dans son rapport avec Dieu, ne dépasse guère, nous l'avons dit, l'enseignement de saint Jean, et a une notable analogie avec la doctrine enseignée par Philon. La théorie du λόγος σπερματικός paraît trahir une origine stoïcienne.

Selon saint Justin, en effet, le Verbe s'épanche dans le monde et se réfléchit dans la raison humaine. La raison humaine contient naturellement une semence divine, à savoir une parcelle du Verbe, qui est comme la marque de l'ouvrier sur son œuvre. Le goût de la vérité et la pratique du bien sont le témoignage de la présence du Verbe divin dans les âmes.

Voilà qui est essentiellement stoïcien. Qu'est-ce, en effet, que la raison humaine pour les stoïciens? C'est, à proprement parler, l'incarnation de la raison universelle et divine dans la nature humaine. Les expressions de saint Justin: σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικός λόγος, sont stoïciennes pour le fond aussi bien que pour la forme. Comme saint Justin, au même sens que lui et longtemps avant lui, le stoïcisme proclamait que l'âme humaine, en tant que raisonnable, est divine; que la raison est une semence divine répandue dans les âmes, et qu'elle y produit naturellement la vérité et la vertu. Seulement, et c'est une différence

(1) Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κάτὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. (*Apol.* II, § 13, 202.)

capitale, pour les stoïciens, la raison humaine est la détermination de la raison divine, sa réalisation, et proprement une portion de la substance même de Dieu. Dieu tout entier, dans ce système, est incarné dans le monde : il lui est consubstantiel. Il n'y a pas d'autre raison divine que la raison humaine; autrement dit, la raison humaine et la raison divine sont identiques, et ne sont pas deux raisons, mais une seule. Pour saint Justin, le Verbe divin, tout en se communiquant en partie aux âmes, garde son essence distincte, et ne se confond pas avec elles. Encore une fois, cette différence est capitale. Le Dieu stoïcien, c'est la nature vivante. Saint Justin, qui s'était appliqué d'abord au stoïcisme, le savait bien, et c'est pour cela peut-être qu'il disait en quittant cette école qu'il n'y était pas question de Dieu.

Nous pouvons le dire maintenant, la complaisance de saint Justin pour la philosophie profane n'est pas une transaction avec sa conscience ; elle n'est pas non plus un trait d'habileté d'avocat, ni une concession aux préjugés de la foule ou à l'habit qu'il porte : elle résulte de sa théorie du λόγος σπερματικός et de sa croyance à l'universelle et naturelle communication de la raison divine avec la raison humaine.

Aux yeux de saint Justin, la philosophie profane et la religion chrétienne ont un but et un objet communs. L'une et l'autre nous entretiennent de notre âme, de sa nature et de ses destinées, du bien et du mal, du devoir, de Dieu et de sa Providence. Saint Justin l'avoue implicitement; car c'est à la philosophie qu'il s'adressa d'abord pour donner satisfaction aux plus impérieux besoins de son âme, et résoudre les grands problèmes qui sont l'éternel souci des esprits élevés. Après sa conversion, alors qu'il

raconte les vicissitudes de sa pensée, il le dit nettement : L'œuvre de la philosophie, c'est l'étude de Dieu (1). Elle a pour fin dernière de nous conduire à lui, et ceux qui s'y appliquent sont vraiment saints (2). Elle est la connaissance des choses divines et humaines; elle est la source de la prudence et du bonheur. Comment saint Justin définirait-il autrement le christianisme? Dans sa première Apologie, il fait appel à la philosophie de ses juges, et, comme s'il voulait déclarer qu'en devenant chrétien on demeure philosophe, il cite, sans l'altérer beaucoup, le mot de Platon : « Nul État ne saurait être heureux, dit-il, tant que les princes et les sujets ne seront pas philosophes (3). » Il est vrai que saint Justin distingue la philosophie ainsi envisagée d'une manière générale, des sectes et des systèmes philosophiques. Il avoue que plusieurs prennent le titre et le manteau de philosophe, sans tenir tout ce que promet ce nom (4) ; qu'ils se contredisent

(1) Τοῦτο ἔργόν ἐστι φιλοσοφίας ἐξετάζειν περὶ τοῦ Θείου. (*Dial. avec Tryph.*, § I, p. 4.)

(2) Ἔστι γὰρ τῷ ὄντι φιλοσοφία μέγιστον κτῆμα καὶ τιμιώτατον θεῷ, ᾧ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη, καὶ ὅσιοι, ὡς ἀληθῶς, οὗτοί εἰσιν οἱ φιλοσοφία τὸν νοῦν προσεσχηκότες. (*Dial. avec Tryph.*, § 4, p. 6.)

(3) *Apol.* I, § 3, p. 8. — Voici la pensée de Platon telle qu'elle se trouve au livre V de la *République :* « Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes ; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement aujourd'hui à l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain. » (Trad. Cousin, t. IX, p. 305.)

(4) Φιλοσοφίας ὄνομα καὶ σχῆμα ἐπιγράφονταί τινες, οἳ οὐδὲν ἄξιον τῆς ὑποσχέσεως πράττουσι. (*Apol.* I, § 4, p. 12.)

les uns les autres ; qu'ils ne sont pas d'accord avec eux-mêmes ; que quelques-uns ont enseigné l'athéisme. Mais quoi ! n'y a-t-il pas aussi de mauvais et de faux chrétiens ? n'y en a-t-il pas qui refusent d'avouer la divinité du Christ (1) ? La philosophie n'est pas plus responsable des contradictions et des erreurs des philosophes que le christianisme des actions coupables et des témérités de ceux qui le déshonorent. S'il y a des Épicure, il y a aussi des Marcion. Nous ne citons pas ici saint Justin ; nous interprétons sa pensée. En effet, bien qu'il admette que la philosophie a quelquefois rencontré la vérité, et que la raison, livrée à ses seules forces, puisse acheminer l'homme au but où la doctrine chrétienne l'établit, il n'est pas vrai, nous l'avons dit déjà, que saint Justin ait jamais songé à faire entre l'une et l'autre aucune assimilation expresse. Cependant, il ne considère pas seulement le christianisme comme une règle. Il ne l'appuie pas sur l'autorité seule. Il rappelle qu'il a subjugué non seulement des artisans et des ignorants, mais des lettrés et des philosophes (2). Croire au Christ n'est pas, selon lui, faire le sacrifice de sa raison. A côté de la grâce divine qui incline la croyance avec plus de force qu'aucun artifice du langage humain, il y a place pour le raisonnement. « En plusieurs choses, dit-il, nous parlons comme ceux de vos poètes et de vos philosophes qui sont le plus estimés parmi vous ; en d'autres, d'une manière plus

(1) Εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι. (*Dial. avec Tryph.*, § 48, p. 158.)

(2) Οὐ φιλόσοφοι οὐδὲ φιλολόγοι μόνον ἐπείσθησαν ἀλλὰ καὶ χειροτέχναι καὶ παντελῶς ἰδιῶται. (*Apol.* II, § 11, p. 194.)

grande et plus divine, et, seuls, nous apportons des démonstrations (1). »

C'était répondre d'avance à Celse et aux philosophes païens qui accusaient les chrétiens d'asservir la raison, et de n'exiger de leurs disciples qu'un acte passif d'adhésion. Un peu plus tard, Athénagore, animé du même esprit que saint Justin, répondait à cette même accusation en composant un traité purement philosophique sur le dogme chrétien *de la résurrection des morts*, contre lequel la polémique païenne n'avait pas assez de railleries. Ici, cependant, de quelle espèce de démonstration saint Justin veut-il parler? C'est moins, à ce qu'il nous semble, de celle qui consiste dans le développement d'arguments fortement enchaînés, — car le Christ est, comme les prophètes, au-dessus de toute démonstration (2), étant l'incarnation vivante de la vérité, — que de celle qui a manqué à tous les systèmes de philosophie profane, et qui consiste dans l'action directe et efficace de la doctrine sur la vie.

(1) Ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν, ἔνια δὲ καὶ μειζόνως καὶ θειοτέρως, καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως. (*Apol.* I, § 20, p. 52.)

(2) Ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως. (*Dial. avec Tryph.*, § 7, p. 30.)

TROISIÈME PARTIE.

RAPPORTS ET ANALOGIES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE ET DU PAGANISME D'APRÈS SAINT JUSTIN.

IDÉE GÉNÉRALE DE CETTE TROISIÈME PARTIE.

Dans sa défense de la doctrine chrétienne, saint Justin use très-fréquemment d'un argument qui devait, à ce qu'il semble, toucher ses adversaires, et sur lequel il convient d'insister quelque temps. Nous voulons parler des nombreuses analogies qu'il signale entre les dogmes chrétiens et les enseignements philosophiques ou religieux du paganisme.

Que les païens fussent peu frappés de sa démonstration de la divinité du Christ, cela se conçoit aisément. Il s'en fallait que tous les Juifs trouvassent dans les témoignages de leurs livres sacrés une suffisante raison de croire à l'accomplissement des prophéties touchant le Messie, dans la personne de Jésus, né dans une étable et mort sur la croix. Les allégories et les figures de l'Ancien-Testament, toute la poésie de David et d'Isaïe, étaient pour les païens lettre morte. Comment auraient-ils pu suivre saint Justin dans des interprétations que Tryphon et ses amis traitaient d'arbitraires? A quelle lumière auraient-ils pu contrôler et vérifier ses assertions? L'histoire de Jésus était pour eux entourée de ténèbres, et les passages des livres juifs, que saint Justin prétendait s'ajuster aux événements peu

connus de cette histoire, vagues et obscurs, n'étaient guère capables d'éclairer leur ignorance ou de forcer leur conviction. Mais quel meilleur moyen de détruire leurs préjugés et de désarmer leur colère que de dire : « Vous êtes philosophes, nous le sommes aussi ; vous estimez que la vérité est le premier besoin des âmes, nous le pensons comme vous; vous faites profession de suivre Platon et les stoïciens, vous vous dites leurs disciples, vous pensez qu'ils ont bien parlé sur Dieu et sur les devoirs des hommes, nous le croyons comme vous ; nous ne craignons pas de leur rendre hommage. Notre maître ne nous a pas appris à mépriser la sagesse humaine, et la vérité nous est chère en quelque main que nous la trouvions. Loin de haïr vos philosophes, nous pensons et nous parlons le plus souvent comme eux. Loin d'être vos ennemis, nous sommes vos frères par le sang et par les opinions, plus conséquents que vous seulement, et plus fidèles à notre conscience et aux enseignements de vos philosophes, car nous ne voulons pas porter nos cœurs aux pieds de divinités ridicules, que notre maître comme les vôtres nous ont appris à mépriser. »

Nous voulons sur ce point presser l'opinion de saint Justin et examiner de près et en détail les analogies qu'il indique lui-même entre quelques dogmes chrétiens, tels au moins que saint Justin les expose, et certains dogmes philosophiques ou certaines traditions religieuses du paganisme.

Ce n'est pas (avons-nous besoin de le dire?) une comparaison générale et en règle que nous instituons entre le paganisme et le christianisme.

Le christianisme forme un tout distinct, complet et homogène. C'est une doctrine parfaitement liée dans toutes

ses parties. Son esprit est un et facile à saisir; tout s'y tient et s'y enchaîne avec rigueur. Y a-t-il de même une philosophie païenne? Ne serait-ce pas entreprendre une œuvre de fantaisie que de vouloir l'exposer systématiquement? On a souvent opposé, il est vrai, on oppose encore chaque jour le christianisme au paganisme, pour montrer l'excellence du premier. Rien n'est plus aisé et ne prête davantage à l'amplification oratoire. Mais qu'entend-on par ce mot vague : paganisme? Est-ce une religion? est-ce une philosophie, et laquelle? Est-ce une doctrine homogène dont les éléments sont liés étroitement ensemble et relèvent de certains principes incontestables? Le paganisme est-il le même à l'époque d'Orphée, de Numa et des Antonins, le même en Asie-Mineure, en Grèce et à Rome? Les systèmes d'Épicure, de Platon et des stoïciens, si différents, comme on sait, sont-ils compris dans ce mot? Et si, laissant de côté les institutions et les pratiques religieuses du paganisme, on se contente de parler de la *philosophie païenne*, trouvera-t-on une doctrine qui réponde à cette expression générale? Il faudra l'imaginer. On combinera avec plus ou moins d'art tous les éléments et tous les principes des diverses écoles philosophiques de l'antiquité pour en former un système, sans songer qu'on n'arrive ainsi qu'à une doctrine abstraite, arbitraire et fantastique. Ou bien on fera un choix et on prêtera à l'antiquité telle ou telle doctrine particulière. Les amis de l'antiquité exposeront la doctrine de Platon comme le vrai type de la philosophie païenne; ses ennemis, la doctrine d'Épicure. Il n'y a pas de doctrine philosophique païenne : il y a tel ou tel système de métaphysique et de morale. Les différences et les oppositions sautent aux yeux. Dans toutes les écoles, les questions à

résoudre sont les mêmes; les méthodes et les solutions sont différentes. Établir l'unité dans ce chaos de principes divers et souvent opposés ne paraît pas possible, et le fût-il, on n'arriverait ainsi, nous le répétons, qu'à composer de pièces et de morceaux disparates une doctrine sans réalité, sans vie, sans chef et sans nom, et contre laquelle pourraient protester ceux-là même qui en auraient fourni les éléments.

D'un autre côté, la doctrine chrétienne dans saint Justin est-elle complète, achevée, arrêtée dans toutes ses parties? A-t-on le droit de considérer saint Justin comme un des types de l'orthodoxie chrétienne? Le concile de Nicée n'a-t-il pas, sur plusieurs points, modifié ses enseignements, décidé ce qu'il n'avait pas admis, consolidé et affermi ce qui dans sa pensée était flottant et incertain? Les dogmes chrétiens étaient-ils arrivés avec saint Justin à leur expression la plus précise? La négation nous semble la vraie réponse à cette question. Or, établir un parallèle entre ce qu'enseigne saint Justin et la philosophie païenne, en admettant qu'on puisse trouver la formule de cette philosophie, c'est prendre pour terme de comparaison un christianisme encore incomplet et douteux. Et si l'on veut prendre le symbole de Nicée pour l'expression vraie et exacte de la pensée de saint Justin, on lui prête arbitrairement, et en dépit des textes les plus formels et les plus explicites, une profession de foi qui n'est pas la sienne.

Notre dessein est très-modeste : il consiste simplement à noter les analogies que saint Justin a signalées lui-même entre ce qu'il croyait et enseignait, et ce qu'à enseigné la philosophie profane par la bouche de ses meilleurs représentants, d'examiner ces analogies et de les vérifier avec exactitude.

CHAPITRE PREMIER.

Question de l'origine et de la formation du monde. — Identité de la doctrine platonicienne exposée dans le Timée, et de la doctrine de saint Justin.

Textes précis dans lesquels saint Justin reconnaît formellement l'identité de l'enseignement de Platon et de celui des chrétiens sur la question de l'origine et de la formation du monde. — Quelle est au vrai la solution chrétienne du problème de l'origine du monde? — Théorie de la création : elle exclut à la fois le dualisme et le panthéisme, et les concilie en même temps, affirmant avec les partisans du dualisme la réalité et l'indépendance substantielle des choses finies contre les partisans du panthéisme, et affirmant avec ces derniers l'absolue indépendance de Dieu altérée par l'opinion dualiste. — La théorie de la création n'appartient à aucun système philosophique ou religieux de la Grèce. — Platon a oscillé entre le panthéisme où la dialectique le conduisait, et le dualisme qu'il enseigne dans le Timée. — Saint Justin adopte, avoue comme sienne la doctrine dualiste du Timée. — On ne trouve ni dans ses deux Apologies, ni dans son Dialogue avec Tryphon, aucun passage d'où l'on puisse inférer la doctrine de la création.

Les platoniciens, selon saint Justin, pensent de la même manière que les chrétiens sur la question de l'origine et de la formation du monde. Les uns et les autres regardent Dieu comme l'auteur et l'ordonnateur de toutes choses.

« Quand nous disons, écrit saint Justin, que l'univers « tire sa naissance et son bel ordre de Dieu, il semble « que nous enseignons un dogme de Platon (1). » L'identité est telle qu'il y a lieu de croire, selon saint Justin, que Platon a été chercher cette doctrine dans les livres de Moïse, plus anciens, comme on sait, que tous les écrivains de la Grèce.

(1) Τὸ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι καὶ γεγενῆσθαι, Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα. (*Apol.* I, § 20, p. 53.)

« C'est dans nos livres, c'est-à-dire dans la doctrine « enseignée par les Prophètes, que Platon a puisé ce qu'il « a dit : que Dieu, après avoir manié la matière informe, « fit le monde (1). » La doctrine de saint Justin sur le Verbe explique plus naturellement encore cette analogie si profonde, sans qu'il soit nécessaire de recourir à cette hypothèse d'emprunts clandestins.

« C'est du Verbe de Dieu que Platon, et ceux qui ont « embrassé la même opinion, et nous, avons appris que « Dieu a fait le monde avec ces éléments dont parle Moïse « et qu'il désigne au commencement (2). »

Ailleurs, saint Justin, quoiqu'il ne cite pas expressément Platon, se sert des mêmes termes qu'il lui prête, et paraît se souvenir d'un passage du *Timée*, en marquant la croyance des chrétiens sur la formation du monde : « Nous « avons appris, dit-il, que Dieu, *par bonté*, a formé le « monde pour les hommes, *d'une matière informe* (3). »

(1) Ἵνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, λέγομεν δὲ τοῦ λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν, λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν, ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τόν θεὸν κόσμον ποιῆσαι. (*Apol.* I, § 59, p. 138.)

(2) Ὥστε λόγῳ θεοῦ ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωυσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον καὶ Πλάτων καὶ οἱ ταῦτα λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν. (*Apol.* I, § 59, p. 138.)

Par ces mots : ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωυσέως, saint Justin entend ces éléments désignés dans les premiers versets de la Genèse : la terre informe, invisible, et les ténèbres sur la face de l'abîme, et les eaux sur lesquelles l'esprit était porté.

(3) Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. (*Apol.* I, § 10, p. 24.)

Ce passage rappelle celui du *Timée* de Platon : « Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie : il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme

Tels sont les textes dans lesquels saint Justin rapproche la doctrine de Platon et la doctrine chrétienne sur l'origine et la formation du monde. C'est assez clairement proclamer l'identité de ces deux doctrines que de dire, comme il fait, que Platon a connu les livres de Moïse où elle est enseignée, et d'où elle a passé aux [illegible]; et mieux encore, que c'est le même Verbe de Dieu qui l'a révélée à Moïse, à Platon et aux chrétiens.

Plusieurs graves questions se présentent ici. Jusqu'à quel point l'opinion de saint Justin est-elle fondée? L'identité des doctrines platonicienne et chrétienne est-elle aussi réelle et aussi [illegible] qu'il le prétend? Saint Justin entend-il exactement la doctrine de Platon sur les rapports de Dieu et du monde? [illegible] doctrine comme un dualisme [illegible] qu'il adopte et qu'il enseigne comme [illegible] la véritable doctrine chrétienne sur ce important et [illegible] problème?

C'est à cette dernière question que nous répondrons tout d'abord.

Au deuxième siècle, [illegible] la philosophie chrétienne a répondu par [illegible] *tion ex nihilo* [illegible] théisme.

Contre les partisans du panthéisme, elle affirme que le monde n'est pas [illegible]

[illegible] la raison [illegible] le vrai. Dieu [illegible] tant que possible [illegible] pensant que [illegible] Cousin, t. XI, p. [illegible].

un développement, ou un écoulement, ou une détermination de la substance divine, mais un système d'individus ayant chacun sa part de substantialité et d'énergie propres.

Contre les partisans du dualisme, elle affirme d'autre part que l'être absolu ne trouve pas en face de lui une matière coéternelle à laquelle il ne fait qu'appliquer son action, qu'il modifie et ordonne diversement.

Elle enseigne positivement que Dieu a fait le monde de rien, c'est-à-dire qu'il a tiré toutes choses du néant par un seul acte de sa volonté; que l'univers dépend de lui dans le fond de son être comme dans sa forme et ses déterminations diverses; qu'il n'est pas seulement l'architecte et l'organisateur du monde, mais l'auteur et le père de la substance même des choses.

Cette explication de l'origine et de la formation du monde appartient en propre à la doctrine chrétienne. Elle respecte et concilie deux grands principes : le principe de l'infinité et de l'indépendance absolues de Dieu, compromis et altéré par la solution dualiste; et le principe de la réalité substantielle des choses, méconnu par la solution panthéiste.

L'idée de la création est complètement étrangère aux systèmes métaphysiques et religieux de la Grèce et de l'Orient (1). Le panthéisme et le dualisme, tels étaient les deux pôles entre lesquels ces systèmes avaient oscillé. La doctrine de Platon, la plus haute et la plus brillante

(1) Philon, dans la question de l'origine du monde, nous paraît avoir dépassé l'enseignement de Platon. Nulle part, cependant, il n'a enseigné la création au sens chrétien. Voici un passage où il en approche : « Dieu, en engendrant les choses, ne les a pas seulement appelées à la lumière : il a donné l'être à ce qui, auparavant, ne l'avait pas. Il

expression du génie philosophique de la Grèce, incline tour à tour vers ces deux excès, et ne peut échapper à l'un qu'en tombant dans l'autre. La dialectique platonicienne a pour conséquence rigoureuse un panthéisme logique et abstrait. Dieu est la seule réalité. Les *idées* ont en lui leur principe et leur soutien. Elles ne sont, à vrai dire, qu'une émanation de sa substance. De même, le monde sensible trouve son essence dans les *idées* : sans elles, il se fond, pour ainsi dire, en vapeurs et se dissout en vaines apparences. Il est le reflet des *idées* et leur imparfaite expression; c'est en elles, enfin, qu'il puise tout ce qu'il a de réalité. Descendre de Dieu aux *idées*, des idées aux choses sensibles, c'est s'éloigner de l'être, c'est sortir de la lumière pour entrer dans l'ombre et les ténèbres. Dieu seul est; toute autre chose n'existe que par participation, et ne possède, par conséquent, qu'une existence et une réalité empruntées. Telle est la théorie scientifique de Platon sur les rapports de Dieu et du monde.

Tel est le Platon de la dialectique. Il y en a un autre, le

n'est pas seulement l'architecte du monde; il en est le fondateur. » Α *πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν*. (*De Somn.*, p. 577.) Ailleurs, le même Philon écrit : « C'est de cette matière que Dieu a engendré toutes choses. » Ἐξ *ἐκείνης ὕλης πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός*. (*De vict. offer.*, p. 857.)

Ici Dieu est proposé comme tirant le monde de sa propre substance, là le tirant de la matière. La différence est considérable ; mais, en prenant la première de ces deux opinions comme l'expression de la vraie pensée de Philon, autre chose est produire et tirer de son sein, autre chose faire de rien par un seul acte de volonté; autre chose engendrer, autre chose créer. Si le monde sort de Dieu par voie de génération, ne peut-on pas dire qu'il est une émanation, un écoulement de sa substance ?

Platon du *Timée*. La solution que nous trouvons dans ce dialogue à la question qui nous occupe est bien différente de celle que nous venons d'exposer en quelques mots. Elle est moins scientifique, mais elle est plus voisine du sens commun, plus accessible et plus agréable à l'imagination. Platon a-t-il été effrayé par l'abîme où la dialectique le conduisait? A-t-il été volontairement infidèle à sa méthode? Assurément il revient en arrière et change de voie. Dans le *Timée*, la matière nous apparaît avec une existence substantielle et indépendante. Elle impose une limite à l'action divine et lui fait contrepoids. Dieu n'est plus l'unique réalité; la masse des choses qui s'agitent sans frein, le chaos, la matière confuse, informe, indéterminée, est en face de lui, et attend, non pour être, mais pour s'ordonner, pour devenir quelque chose de distinct et de déterminé, qu'il y mette la main. L'artiste divin n'a pas assez des *idées* pour constituer le monde, il lui faut encore une matière sur laquelle il puisse les imprimer, comme le cachet sur la cire. Platon a beau atténuer et affaiblir la réalité de la matière, en faire un je ne sais quoi d'invisible, d'informe, d'indéterminé qui échappe à la définition et qu'on ne peut nommer (1), une simple condition d'existence des choses, et comme un principe abstrait et une loi logique qui s'impose à Dieu lui-même et

(1) « Cette mère du monde, ce réceptacle de tout ce qui est visible et perceptible par les sens, nous ne l'appellerons ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de ce que les corps ont formé, ni aucun des éléments dont ils sont sortis; mais nous ne nous tromperons pas en disant que c'est un certain être invisible, informe, contenant toutes choses en son sein et recevant, d'une manière très-obscure pour nous, la participation de l'être intelligible; un être, en un mot, très-difficile à comprendre. » (*Timée,* trad. Cousin, t. XII, p. 156.)

limite son action; toujours est-il que la matière, germe indéterminé et obscur des choses sensibles, est, dans le fond de son être, indépendante de Dieu (1). La doctrine enseignée dans le *Timée* incline manifestement au dualisme. Si ses traits ne sont pas marqués avec une parfaite netteté, c'est que sur cette pente nouvelle, Platon a peut-être encore hésité, et n'a pas osé affirmer décidément la réalité d'un principe distinct, coéternel à Dieu et limitant sa puissance.

De ces deux solutions proposées par Platon au problème des rapports de Dieu et du monde, saint Justin ne paraît avoir connu que celle du *Timée*. C'est du moins celle qu'il embrasse, qu'il adopte et qu'il assimile à la doctrine chrétienne. Ce point est incontestable, et les textes que nous avons cités lui donnent toute la force d'un fait. Qu'en résulte-t-il maintenant? L'une de ces deux conséquences, ou que la doctrine chrétienne de la création n'était pas encore élaborée, ou que saint Justin ne l'a ni admise, ni enseignée. C'est là, nous ne l'ignorons pas, une grave allégation. Nous ne la donnons pas comme une découverte; cependant, tous les critiques n'en conviennent pas : il importe donc de s'y arrêter un instant.

Nous ne cherchons pas à mettre en lumière les points de doctrine dans lesquels l'orthodoxie de saint Justin est

(1) Outre le passage que nous citons dans la note précédente, nous pouvons rappeler le texte fameux qui commence le *Timée* et que nous avons déjà cité. En voici un autre qui ne laisse aucun doute : « Ainsi que nous l'avons dit en commençant, *toutes choses étaient d'abord sans ordre,* et c'est Dieu qui fit naître en chacune et introduisit entre toutes des rapports harmonieux, autant que leur nature admettait de la proportion et de la mesure, *car alors aucune d'elles n'en avait la moindre trace,* et il n'eût pas été raisonnable de leur donner les noms qu'elles portent aujourd'hui. » (*Timée,* t. XII, p. 192.)

incomplète, douteuse, et peut donner prise à la critique. La valeur du dogme de la création, pris en lui-même, n'est pas ici en jeu. Nous n'avons pas à en marquer l'origine, ni à décider la question de savoir à quel moment il apparut, s'il était contenu, oui ou non, implicitement ou explicitement, dans les premiers enseignements du Christ et des apôtres, s'il est dû à une révélation formelle et expresse qui remonte à Moïse et que confirment les livres apostoliques, ou à une lente et progressive élaboration. Encore un coup, nous ne songeons pas à faire l'histoire d'un dogme chrétien. Il s'agit seulement de l'opinion particulière de saint Justin. Et, pour le dire en passant, quand il serait démontré que le dogme de la création n'a pas été professé par saint Justin, l'autorité de ce dogme n'en serait nullement infirmée.

Quand saint Justin déclare expressément que Platon expose sur la question de l'origine et de la formation du monde une doctrine identique à la doctrine chrétienne, enseignée dans les livres hébreux, peut-être empruntée à la Genèse, tout au moins due à une révélation naturelle, de quel droit soutiendrait-on qu'il fait des réserves, qu'il admet au fond et attribue au christianisme une doctrine essentiellement différente ? Il faut montrer des textes et donner des raisons.

Remarquons que Mœlher, un des plus solides défenseurs de l'orthodoxie de saint Justin, a négligé de toucher à cette question délicate, aussi bien que Tillemont et dom Ceillier. M. Théodore Otto, le savant éditeur des *Apologistes chrétiens du second siècle,* dans l'étude qu'il a publiée en 1841 sur les écrits et la doctrine de saint Justin, n'apporte, à notre avis, aucune preuve décisive, d'ou l'on puisse conclure que saint Justin ait admis et en-

seigné le dogme de la création. En effet, le seul texte un peu sérieux qu'il allègue en faveur de sa thèse est tiré de l'ouvrage intitulé Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, lequel ouvrage est considéré généralement comme apocryphe, et rangé par M. Otto lui-même, dans la classe des écrits douteux (*Opera Justini addubitata*). Or, se fonder, pour démontrer qu'une doctrine est dans saint Justin, sur un texte qui se rencontre dans un traité peut-être apocryphe, n'est-ce pas faire un paralogisme? Il est vrai que M. Otto, dans sa monographie, prétend avoir tranché cette question; et c'est seulement pour se conformer à l'opinion générale qu'il a placé cet écrit dans la classe des traités douteux. Nous ne voulons pas mettre une question dans une autre, et discuter les raisons par lesquelles il défend l'authenticité du Λόγος παραινετικός. Elles sont, il faut l'avouer, souvent ingénieuses, mais nous ne sommes pas moins frappé de celles qu'il donne pour démontrer l'authenticité du Λογός πρὸς Ἕλληνας; et, cependant, la découverte du texte syriaque et grec de ce dernier traité, sous le titre d'Ὑπομνήματα avec le nom de son auteur, a, dans ces derniers temps (1) donné tort au savant critique, répondu à ses arguments d'une manière définitive, et, à la fin, vidé le débat. Le Λόγος παραινετικός ne nous semble pas plus appartenir à saint Justin que le Λόγος πρὸς Ἕλληνας, et l'existence du texte même cité par M. Otto, où la doctrine dualiste de Platon paraît être opposée à la doctrine chrétienne de la création, peu conforme, pour ne pas dire contradictoire, aux passages analogues des apologies, est justement, à notre avis, une raison de penser que l'ou-

(1) Voir le *Spicilegium Syriacum* de M. William Cureton, Londres, 1855.

vrage où il se trouve n'est pas sorti de la même main qui a écrit les Apologies.

Le texte qu'on invoque, en effet, est assez explicite : « Platon, y est-il dit, ne nomme jamais Dieu créateur des dieux, ποιτὴς θεῶν mais seulement artisan des dieux, δημιουργός. Et il y a entre ces deux expressions une différence considérable. Le créateur, en effet, sans avoir besoin d'aucune autre chose, produit les choses qu'il fait par sa seule puissance et sa seule vertu, tandis que le démiurge, trouvant dans la matière la puissance ou virtualité de l'œuvre, se contente de lui donner sa forme (1). »

L'auteur oppose ici le mot ποιητής au mot δημιουργός. Il attache au premier l'idée de création, au second l'idée de formation. C'est prendre le mot ποιητής dans un sens que Platon ne lui a pas donné. Il affirme que Platon, tout en connaissant bien la différence profonde de ces deux idées et de ces deux mots, ne s'est pas servi du mot ποιητής pour exprimer la formation des dieux, mais du mot δημιουργός. Sans doute le Dieu de Platon n'est pas créateur; cependant il le désigne fréquemment par le mot ποιητής aussi bien que par le mot δημιουργός. Le premier signifie que Dieu est auteur du monde, qu'il en a conçu le plan, qu'il l'a fait et réalisé sur le type qu'il avait conçu : le second exprime l'acte même de réaliser ce

(1) Ἀναγκαῖον δὲ οἶμαι καὶ τούτῳ προσέχειν τὸν νοῦν ὅτι οὐδὲ ποιητὴν αὐτὸν (τὸν θεόν) ὁ Πλάτων ἀλλὰ δημιουργὸν ὀναμάζει θεῶν, καίτοι πολλῆς διαφορᾶς ἐν τούτοις οὔσης κατὰ τὴν αὐτοῦ Πλάτωνος δόξαν· ὁ μὲν γὰρ ποιητής, οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος, ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον, ὁ δὲ δημιουργὸς δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς κατάσκευάζει τὸ γινόμενον. (*Cohortatio ad Gentiles*, ch. 22, p. 96, éd. Otto, t. II.

plan, en maniant la matière, en la déterminant, en lui donnant la vie et la forme, en introduisant l'ordre, l'harmonie et la beauté au sein du chaos. Mais *le poète* (ποιητής) est, selon l'auteur du traité qui nous occupe, celui qui, sans avoir besoin d'une matière préexistante, produit les choses par sa seule puissance et sa seule volonté, tandis que le demiurge (δημιουργός) travaille sur une matière qui préexiste à son action. La distinction est nette. Elle n'est nulle part dans saint Justin ; je veux dire dans les *Apologies* et dans le *Dialogue avec Tryphon.*

Dans ces traités, on trouve fréquemment, il est vrai, l'expression ποιητής appliquée à Dieu ; mais rien n'indique que ce terme y ait un autre sens que dans Platon. Aux nombreux passages des *Apologies* et du *Dialogue avec Tryphon*, dans lesquels saint Justin appelle Dieu ποιητής, πατήρ, γεννήτωρ τῶν ἁπάντων, passages recueillis et cités par M. Otto (1), il serait aussi facile d'opposer des textes identiques de Platon (2). Aucun de ces textes ne peut prévaloir contre les passages que nous avons cités et contre l'expression si précise δημιουργῆσαι ἐξ ἀμόρφου ὕλης. D'autre part, c'est raisonner d'une façon spécieuse, mais fort arbitraire, que de prétendre que c'est au Verbe que saint Justin applique ces derniers mots. Que le Père ait confié à son Fils le soin de façonner et d'organiser le monde, on peut le soutenir en s'appuyant sur plusieurs

(1) OTTO, *De Justini script. et doct.*, p. 130, 131.

(2) Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. (*Timée.*)

Ὁ γεννήσας πατήρ. (*Id.*)

Ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας. (*Id.*)

Voir encore PLATON, dans le *Sophiste.*

passages (1), mais où voit-on qu'il l'ait créé de rien, et l'expression δημιουργὸς τοῦδε τοῦ πάντος (*Ap.* I, § XIII, p. 32) n'exclut-elle pas formellement ce sens (2)?

Cherchera-t-on chez le disciple la doctrine du maître? Demanderons-nous à Tatien ce qu'a pensé saint Justin de l'origine et de la formation du monde? Selon Tatien, « le Verbe engendré au commencement engendra à son « tour le monde après avoir par lui-même formé la ma- « tière. La matière, en effet, n'est pas sans principe et « n'a pas une puissance égale à celle de Dieu : elle est « engendrée et produite au dehors par le seul ouvrier « de toutes choses (3). » Et ailleurs : « Il est clair que « toute la machine et toute la composition du monde est « tirée de la matière, et la matière elle-même a été pro- « duite par Dieu (4). »

(1) Λόγῳ θεοῦ. . . . γεγενῆσθαι τὸν πάντα κοσμον, καὶ Πλάτων, καὶ οἱ ταῦτα λέγοντες, καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν. (*Apol.* I, § 59, p. 138.)

Τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν (*Apol.* I, § 63, p. 152.)

(2) M. Otto (*De Just. script.*, p. 130) explique de cette façon le texte embarrassant que nous avons cité, ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν (θεοῦ υἱὸν) ἐξ ἀμόρφου ὕλης (quæ ipsius τοῦ θεοῦ πραγματεία est). Voilà deux parenthèses bien commodes. Il y affirme ce qui est en question, et cache dans cette dernière la doctrine de la création. Mais c'est à Dieu, et non au λόγος, que saint Justin attribue toujours la production du monde. C'est Dieu qu'il appelle toujours πατήρ, ποιητής, γεννήτωρ, δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός, et non le Fils, organe subalterne des volontés du Père.

(3) Ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας. . . . Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ· γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπό του ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη. (TATIEN, *Oratio ad Græcos*, ch. 5, p. 26, éd. Otto.)

(4) Πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευήν, σύμπασάν τε τὴν

Est-ce au Père, est-ce au Verbe que Tatien attribue la formation du monde et la création de la matière? La chose est douteuse, et le premier passage que nous avons cité décide la question en faveur du Verbe. Quoi qu'il en soit, et quand il serait évident que Tatien professe nettement la doctrine de la création, qu'en peut-on conclure pour saint Justin? Les disciples ne ressemblent pas toujours à leur maître. Il s'en faut que saint Justin eût avoué toutes les opinions de son élève; on sait qu'il n'est rien de plus opposé que l'esprit qui anime les deux écrivains. L'un a pour la philosophie profane une complaisance telle qu'il ne craint pas d'invoquer à chaque instant son témoignage, de mettre la main sur les vérités qu'elle a conquises, et de les proclamer chrétiennes; bien plus, de reconnaître quelques-uns de ses maîtres pour ses frères en Jésus-Christ. L'autre condamne en bloc toute l'œuvre des philosophes païens et se déchaîne constamment contre eux avec une passion, une violence et un aveuglement sans égal.

Rien donc de moins légitime que de juger de la doctrine de saint Justin par celle que Tatien a enseignée.

Nous pouvons donc considérer comme démontré que saint Justin pense comme Platon sur la question de l'origine et de la formation du monde. Pour l'un comme pour l'autre, Dieu est l'auteur et le père du monde; mais, à parler rigoureusement, il n'est pas créateur. Saint Justin n'a pas pris soin de s'expliquer, comme Platon l'a fait, sur la nature de la matière préexistante à l'action divine. Il nous laisse entendre qu'il la regarde comme quelque chose

ποίησιν γεγονυῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην. (Tatien, *Orat. ad Græc.*, ch. 12, p. 52, éd. Otto.)

d'informe, et rappelle sur ce point les expressions du premier chapitre de la Genèse. Il ne paraît pas voir dans ce récit la doctrine de la création que plusieurs y ont trouvée, mais seulement l'histoire du débrouillement d'un chaos primitif.

CHAPITRE II.

Question de la nature de Dieu. — Trinité dans saint Justin. — Trinité dans Platon.

Attributs de la nature de Dieu ; les mêmes dans saint Justin et dans Platon. — Ineffabilité. — Incompréhensibilité. — Au-dessus de l'essence. — Théorie de la nature divine de saint Justin. — Saint Justin s'explique avec la plus grande netteté sur *Dieu* et le *Verbe*. — Caractères de Dieu et caractères du Verbe. — Ils sont distincts numériquement. — Enseignement vague et indécis sur l'*Esprit prophétique* ou *Esprit-Saint*. — Que faut-il penser de cette assertion de saint Justin que Platon a connu la doctrine de la Trinité ? — La Trinité platonicienne, telle qu'une saine critique peut l'entendre, n'a nulle analogie avec la Trinité chrétienne.

Il n'est pas besoin de subtiliser ni de tourmenter les textes pour se convaincre que la théologie de saint Justin est tout imprégnée de platonisme.

Sur la question de l'origine et de la formation du monde, saint Justin professe la même doctrine que Platon : lui-même l'avoue clairement, et ne l'eût-il pas fait, la manière dont il s'exprime ne laisserait aucune place au doute. C'est un point que nous croyons avoir suffisamment éclairci.

En est-il de même de la question de la nature de Dieu ?

L'auteur du Λόγος παραινετικός accuse Platon d'avoir puisé dans les livres de Moïse la définition qu'il donne de Dieu lorsque, dans son *Timée*, il sépare si profondément l'être qui est et l'être qui devient et change sans cesse. Sans doute ce passage rappelle la grande parole de Moïse : Je suis celui qui est, mais il y a analogie et non copie, et Plutarque reste fidèle à la pensée de Platon et parle en vrai

platonicien quand il appelle Dieu « celui qui est. » (*De Iside et Osiride.*)

Le dogme de l'ineffabilité et de l'incompréhensibilité divine est tout platonicien (1). Quand saint Justin dit que Dieu est au-dessus de toute essence, n'est-il pas vrai qu'il reproduit une pensée et une expression de Platon (2)? Saint Justin enseigne que Dieu ne se révèle que par la grâce du Saint-Esprit (3). Ne semble-t-il pas que Platon entende la même chose quand il déclare « que ce qui ré- « pand sur les objets de la connaissance la lumière de la « vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la faculté « de connaître, c'est l'idée du bien, c'est-à-dire Dieu « même; » et qu'il veut qu'on considère cette idée comme le principe de la science et de la vérité en tant qu'elles tombent sous la connaissance (4). Platon n'est pas moins explicite dans cet autre passage: « Aux dernières limites « du monde intellectuel, est l'idée du bien qu'on aper- « çoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans « conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de beau « et de bon; que dans le monde visible elle produit la « lumière et l'astre de qui elle vient directement; que dans « le monde invisible, c'est elle qui produit directement « la vérité et l'intelligence; qu'il faut enfin avoir les yeux « sur cette idée pour se conduire avec sagesse dans la « vie privée ou publique (5). » Ainsi, connaître Dieu,

(1) « Hæc sententia ex qua Deus ἀνώνυμος vel ἀνωνόμαστος dicitur mera Platonica est, » dit M. Otto. (*De Just. script. et doct.*, p. 128.)

(2) Οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. (PLATON, *Rép.*, VI, Biblioth. grecq. de Firm. Didot, p. 122.)

(3) *Dial. avec Tryph.*, § 4, p. 16.

(4) *Républ.*, VI, éd. Didot. p. 122.

(5) PLATON, *Républ.*, VII, trad. Cousin, p. 70.

c'est en quelque sorte participer de son essence, c'est être éclairé de sa lumière. C'est en ce sens que Platon dit dans son *Timée* que Dieu seul, et les hommes qui sont *amis de Dieu*, connaissent les principes des choses (1). C'est en ce sens encore que dans le *Ménon* (2), dans le *Phèdre* (3) et dans l'*Ion* (4), Platon parle de cette inspiration divine qui descend sur les hommes pieux, de ce délire sacré que Dieu envoie aux devins, de cet enthousiasme par lequel le poète et l'homme éloquent sont les organes et les interprètes de Dieu. Recevoir dans son âme le souffle de l'Esprit-Saint, comme parlent les chrétiens, n'est-ce pas, comme s'exprime Platon, *être vraiment possédé de Dieu?* On ne saurait guère marquer d'un mot plus heureux et plus fort (5) l'action vivifiante de Dieu sur l'âme et l'esprit de l'homme.

Les platoniciens Plutarque et Maxime de Tyr, contemporains de saint Justin, et qu'il a peut-être connus (6), pensent de la même manière. Tous deux regardent Dieu comme le soutien indispensable de la pensée et de la volonté humaines.

Nous avons ailleurs considéré le Verbe en lui-même et dans ses rapports avec Dieu et avec le monde. Dieu le père et le Verbe divin épuisent-ils la nature divine dans la

(1) PLATON, *Timée*, éd. Didot, p. 230.

(2) PLATON, *Ménon*, trad. Cousin, t. VI, p. 229 et suiv.

(3) PLATON, *Phèdre*, trad. Cousin, p. 43 et suiv.

(4) PLATON, *Ion*, trad. Cousin, t. IV, p. 249 et suiv.

(5) Θεία μοῖρα καὶ κατακωχή. (*Ion*, éd. Didot, p. 593.)

(6) A propos du platonicien, alors en vogue, que saint Justin alla trouver, nous dit-il, après avoir été rebuté par les pythagoriciens, le critique Pearson fait cette remarque: « Quel était ce philosophe platonicien? N'était-ce pas Maxime de Tyr? » (*Dial. avec Tryph.*, éd. Otto, p. 9, n. 2.)

théologie de saint Justin ? Ne distingue-t-il pas le Saint-Esprit à côté du Père et du Fils ? Qu'est-ce que le Saint-Esprit dans la doctrine de saint Justin ? Le symbole de Nicée enseigne, comme on sait, un Dieu unique en trois personnes, qui sont le Père, le Fils engendré du Père, et le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, tous trois coéternels, égaux et absolument consubstantiels.

Or, le dogme de la Trinité ainsi entendu est-il dans saint Justin ?

Voyons d'abord les textes.

Nous adorons, dit saint Justin, ce Dieu (le père de toutes choses) et le Fils qu'il a envoyé et qui nous a instruits, et l'armée des bons anges qui lui sont soumis, et l'Esprit prophétique (1).

Et ailleurs :

Nous adorons l'architecte de ce monde, nous confessons pour notre maître et mettons à la seconde place Jésus-Christ, fils de ce vrai Dieu, et après le Verbe, au troisième rang, l'Esprit prophétique (2).

Telle est la profession de foi de saint Justin. Tel est, sur le dogme de la Trinité, tout l'enseignement positif qu'il donne. Les trois personnes qui la composent sont seulement nommées dans cette profession de foi ; mais il n'y a là nulle trace de distinction entre elles, et là ni ail-

(1) Ἐκεινόν τε θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεϐόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. (*Apol.* I, § 6, p. 14, 16.)

(2) Τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεϐόμενοι τὸν διδάσκαλόν τε Ἰησοῦν Χριστὸν υἱὸν αὐτοῦ τοὺ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τριτῃ τάξει μετὰ λόγον τιμῶμεν. (*Apol.* I, § 13, p. 34.)

leurs, nul essai de les ramener à une unité métaphysique.

Saint Justin, comme nous l'avons dit déjà, s'explique très-nettement sur la personnalité et la divinité du Verbe Fils de Dieu. Selon lui, le Verbe n'est pas inséparable de Dieu comme la lumière du soleil (1); il est distinct de Dieu réellement, numériquement et non pas seulement d'une façon abstraite et idéale (2). Cette distinction est si profondément marquée, qu'il semblerait que saint Justin incline au dithéisme, et que le Verbe est plutôt un second Dieu qu'une seconde personne divine. Le Père, l'auteur du monde, c'est le Dieu inconnu et ineffable, le Dieu par excellence, le seul vraiment Dieu, ὁ ὄντως θεός, comme dit saint Justin. Le Verbe, son fils, n'est ni coéternel, ni consubstantiel, ni égal au Père. Il est le serviteur du Père, il est la première puissance après le Père (3). C'est à lui seul que se rapportent les apparitions et les communications divines rapportées dans les livres sacrés des Juifs. C'est un Dieu subalterne et médiateur.

Qu'est-ce maintenant que le Saint-Esprit ou Esprit prophétique (car saint Justin se sert de ces deux termes et quelquefois les unit en une seule expression), que saint Justin nomme après le Fils et qu'il place au troisième rang?

(1) Οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι (λόγος). (*Dial. avec Tryph*, § 128, p. 432.)

(2) (Λόγος) Ἕτερος τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ ἀριθμῷ λέγω οὐ γνώμῃ. (*Dial. avec Tryph.*, § 56, p. 184.)

(3) Après tous les textes si précis que nous avons cités sur ce point, en voici encore un où l'infériorité du Fils relativement au Père est nettement déclarée : Ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν. (*Apol.* I, § 32, p. 84.)

Il n'y a rien de plus vague que l'enseignement de saint Justin sur le Saint-Esprit. Il dit à plusieurs reprises qu'il a inspiré les prophètes, qu'il a parlé par la bouche de Moïse et d'Élie (1) et annoncé l'avenir ; mais il ne s'explique nulle part, ni sur sa nature, ni sur sa personnalité, ni sur son mode de génération, ni sur ses rapports métaphysiques avec le Père et avec le Fils.

Bien plus, aux deux professions de foi que nous avons citées plus haut et où l'Esprit est nommé comme méritant après le Verbe, fils de Dieu, les hommages des chrétiens, on pourrait opposer d'autres professions de foi dans lesquelles saint Justin n'en fait nulle mention. « Les Écritures, « dit-il dans son Dialogue avec Tryphon, ne nous en« seignent à adorer aucun autre Dieu que le Père de cet « univers et le Christ (2). »

L'Esprit, il est vrai, est appelé puissance de Dieu, δύναμις θεοῦ (3), comme le Verbe, mais nulle part saint Justin ne l'a appelé Dieu, ne l'a distingué du Père ou du Fils, n'a affirmé ou marqué sa personnalité.

Dira-t-on que c'est assez affirmer son existence et sa personnalité distinctes que d'enseigner qu'il a inspiré les prophètes et prédit par eux les événements futurs ?

Mais comme puissance inspiratrice même, l'Esprit est souvent confondu et identifié avec le Verbe dans la doctrine de saint Justin.

Les textes sont fort précis :

« Lorsque vous entendez citer les paroles des pro« phètes, sachez que ce ne sont pas ceux qui étaient

(1) *Apol.* I, § 22, p. 86 ; § 38, p. 92 ; § 44, p. 104.

(2) *Dial. avec Tryph.*, § 68, p. 234. — Voir encore dans ce même traité, § 7, p. 30, et § 65, p. 224.

(3) *Apol.* I, § 33, p. 86.

« inspirés qui parlent, *mais le Verbe divin qui les pos-*
« *sédait* (1).

« C'est le Verbe qui pénètre tout, *qui a prédit l'avenir*
« *par les prophètes*, et par lui-même, lorsqu'il enseignait
« les hommes pendant le cours de sa vie mortelle (2). »

Saint Justin, s'exprime encore avec plus de précision, s'il est possible, dans un autre passage :

« Suivant les révélations de Moïse, dit-il, il n'est pas
« permis de tenir autre chose pour l'esprit et la puissance
« issue de Dieu que le Verbe, qui est aussi le premier-
« né de Dieu. » Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι. (*Apol.* I, § 33, p. 86.)

Si l'on entend ces textes, et il suffit pour cela de les lire une seule fois, on ne peut raisonnablement soutenir que saint Justin ait professé et enseigné l'existence personnelle et distincte du Saint-Esprit et l'ait considéré comme une hypostase de la substance divine : tout au moins ne pourra-t-on s'empêcher d'accorder que cette théorie de l'Esprit saint — si on peut nommer théorie et prendre pour expression d'une opinion réfléchie et dogmatique, les propositions vagues, douteuses et parfois contradictoires qu'on peut recueillir çà et là dans les Apologies et dans le Dialogue avec Tryphon — est extrêmement indécise. Il est certain que l'Esprit saint est appelé puissance de Dieu; mais dans la même page, quelques lignes plus bas, on lit qu'il n'y a d'autre esprit ni d'autre puissance issue de Dieu que le Verbe.

(1) Μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου. (*Apol.* I, § 35, p. 90.)

(2) Λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα γίνεσθαι. (*Apol.* II, § 10, p. 194.)

Il est certain que l'Esprit saint est désigné comme ayant inspiré les prophètes, et par leur organe, annoncé les événements à venir. Mais ailleurs, on lit que c'est le Verbe de Dieu qui agitait l'âme des prophètes et parlait par leur bouche.

Il est certain que l'Esprit saint est nommé comme un des objets de la vénération des chrétiens. Mais ailleurs, on lit que les chrétiens ne doivent rendre de culte qu'au Dieu père de toutes choses, et au Verbe de Dieu, son Fils.

Ces fluctuations, pour ne pas dire ces contradictions, ne semblent pas pouvoir être conciliées et constituer une théorie fort homogène : encore moins pourrait-on ajuster cette théorie au symbole de Nicée.

On possède maintenant les éléments de la Trinité de saint Justin :

Dieu, père, auteur, générateur, producteur, architecte du monde, πατήρ, γεννήτωρ, ποιητής, δημιουργὸς τῶν ἁπάντων, Dieu par excellence, ὁ ὄντως θεός, seul incréé, incommunicable et sans nom (1) ;

Le Verbe ou Logos, né de la substance du Père, mais au-dessous du Père, numériquement distinct de lui, et tenant le premier rang après lui, son ministre et son intermédiaire auprès des hommes ;

Enfin, au troisième rang, au milieu de la milice sainte des bons anges, l'Esprit saint, l'Esprit prophétique, sans personnalité distincte et nettement accusée, et dont nous ne connaissons guère autre chose que le nom, puissance indéterminée que saint Justin a plusieurs fois identifiée avec le Fils, et comme fondue dans sa nature.

(1) Saint Justin l'appelle même ὁ πρῶτος θεός, le premier Dieu. (Voir *Apol.* I, § 60, p. 140.)

Telle est la doctrine de saint Justin sur la nature de Dieu, doctrine vague, incomplète, inachevée, et dont les seuls traits marqués un peu profondément sont la distinction du Père et du Fils, et le caractère d'absolue indépendance attribuée au Père seul.

On peut conclure de là que le dogme de la Trinité, au moins dans la forme que lui donna plus tard le concile de Nicée, était loin d'être encore élaborée.

On dira peut-être que les ouvrages de saint Justin ne sont pas des traités spéciaux de théologie dogmatique, que l'auteur en les écrivant songeait plus encore à défendre les chrétiens qu'à dogmatiser et à exposer leur doctrine. Mais, dans toute polémique, il y a une partie dogmatique, et si la métaphysique chrétienne, telle que l'a conçue saint Justin, ne se trouve pas exposée avec ordre et rigueur dans ses ouvrages, on peut au moins en réunir les éléments dispersés çà et là, et rétablir facilement, sans conjectures et sans hypothèses, l'enseignement du saint martyr.

Platon, selon saint Justin, a connu la doctrine de la Trinité.

« Dans le *Timée*, dit saint Justin, Platon fait allusion « au Fils de Dieu quand il dit qu'il en imprima la marque « sur le monde en forme de χ (1). C'est une pensée qu'il « a due à Moïse. En effet, nous lisons dans ce dernier que « les Israélites, pendant leur séjour dans le désert, après « la sortie d'Égypte, furent mordus par des serpents ve- « nimeux dont la blessure était mortelle; que Moïse, « d'après l'ordre et l'inspiration de Dieu, fit représenter

(1) Καὶ τὸ ἐν τῷ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίῳ φυσιολογούμενον περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ὅτε λέγει ἐχίασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί. (*Apol.* I, § 60, p. 128.)

« en airain et placer au-dessus du tabernacle la figure « d'une croix et dit au peuple : Si vous regardez ce « signe et si vous croyez, vous serez guéris; que par la « vertu de ce signe, les reptiles moururent et que le « peuple fut sauvé; Platon, qui avait lu ce passage lé- « gèrement, ne fit pas attention qu'il s'agissait de la fi- « gure d'une croix et non d'un χ, et a dit que la puis- « sance qui est après le premier Dieu avait été imprimée « sur le monde en χ. Ce qu'il a dit d'une troisième « puissance lui est aussi venu de Moïse, chez qui il avait « lu que l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. C'est « pourquoi il a placé au deuxième rang le Verbe de Dieu, « qu'il a dit être imprimé sur le monde en forme de χ; « et au troisième l'Esprit qui était porté sur les eaux, « quand il dit : Ce qui est du troisième ordre est autour « du troisième principe (1). »

On voit de quelle façon saint Justin prête à Moïse et fait passer de Moïse à Platon le dogme de la Trinité. Rien n'est plus arbitraire, assurément, que l'interprétation qu'il donne à l'image de la croix d'airain élevée par Moïse, si ce n'est celle du passage du *Timée,* dans lequel Platon explique la composition et le mouvement de l'âme du monde par l'image de la lettre grecque X, dont les lignes, courbées d'une certaine manière, forment deux cercles.

Il est vrai que Platon appelle le monde un second Dieu produit par le premier (2), mais ce Dieu n'a nul rapport

(1) Τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον. (*Apol.* I, § 60, p. 140.) Ces quelques mots se trouvent dans les ouvrages apocryphes de Platon. Voici le passage entier : « Tout est autour du roi de tout; il est la fin de tout; il est la cause de toute beauté. Ce qui est du second ordre est autour du principe second, et ce qui est du troisième ordre autour du troisième principe. » (PLATON, *Lettre* II, éd. Cousin, t. XIII, p. 59.)

(2) *Timée,* trad. Cousin, t. XII, p. 125.)

avec le Verbe divin de la doctrine chrétienne. Quant à ce troisième principe mystérieux qu'on trouve mentionné dans la lettre à Denys citée par saint Justin, on ne voit pas quel rapport il pourrait avoir avec l'*Esprit de Dieu flottant sur les eaux* dont parle Moïse, dans lequel il ne paraît pas très-facile déjà de reconnaître l'Esprit saint ou prophétique de saint Justin.

Saint Justin ne craint pas d'accumuler ici les conjectures et les affirmations arbitraires pour appuyer l'enseignement chrétien sur la doctrine de Platon.

En premier lieu, il attribue à Platon un principe qui ne lui appartient pas, puisque la lettre à Denys est apocryphe.

En second lieu, il affirme entre ces principes et quelques expressions fort vagues de la Genèse une analogie que rien ne paraît justifier.

En troisième lieu, il prend pour établie l'identité de l'esprit de Dieu de Moïse et de l'Esprit saint de la théologie chrétienne.

Enfin, pour expliquer une analogie prétendue entre un passage très-obscur faussement attribué à Platon et un passage de la Genèse gratuitement assimilé à un dogme chrétien, il affirme arbitrairement que Platon a lu Moïse, et que, dans cet océan de théologie, comme l'appelle pompeusement Théodoret (1), il a été puiser une théorie que le disciple de Socrate n'a jamais pensé à professer.

En réalité, la Trinité chrétienne, telle même qu'on la trouve ébauchée dans saint Justin, n'est pas dans Platon. Dieu *le Père* de saint Justin et des chrétiens est sans doute

(1) Μωΰσης ὁ τῆς θεολογίας ὠκεανός. (THÉODORET, *Thérapeutique*, *Serm.*, II, p. 494.)

identique au premier Dieu du *Timée;* mais entre le Λόγος θεῖος de la métaphysique platonicienne (je ne dis pas le Dieu du monde du *Timée*) et le Λόγος de saint Justin, l'analogie est obscure, tandis que les différences sont nombreuses et éclatantes. Enfin, si Platon a parlé dans plusieurs dialogues d'une puissance divine qui pénètre les âmes, qui les élève au-dessus des choses sensibles, qui leur souffle l'enthousiasme du poète et le délire prophétique, il faut plus que de la bonne volonté pour identifier cet esprit inspirateur avec le Saint-Esprit de la doctrine chrétienne.

La seule et vraie Trinité platonicienne comprend la totalité des choses, le monde visible et le monde invisible. Ses éléments sont :

Dieu auteur et père du monde ;

Le monde lui-même, c'est-à-dire l'ensemble des choses nées et produites, que Platon appelle plusieurs fois le Fils, ὁ τόκος ;

La matière d'où Dieu a tiré le monde, et que Platon nomme la mère, la nourrice, le réceptacle de tout ce qui naît.

Or, il n'y a qu'une identité purement nominale entre cette Trinité qui embrasse Dieu, la matière et le monde organisé (1) et la Trinité chrétienne, qui n'est autre chose qu'un effort pour déterminer la nature divine.

(1) Plutarque n'entend pas autrement la trinité de Platon et personnifie les trois éléments qui la composent. Osiris est le premier principe ; Isis est la substance qui reçoit son action, et Horus l'effet ou le produit qui résulte de l'opération de l'un et de l'autre. Il remarque à ce propos que les Égyptiens comparaient la nature de l'univers à un triangle rectangle, et que Platon a aussi employé cette comparaison, espèce de symbole géométrique dans lequel le carré de l'hypoténuse, égal à la somme des carrés des deux autres côtés, représente le monde, qui est le produit de Dieu et de la matière. (PLUT., *De Iside et Osiride.*)

CHAPITRE III.

Question de la Providence divine.

Ample matière à rapprochements entre le christianisme et le paganisme dans la question de la Providence divine. — Critique que saint Justin adresse à la doctrine stoïcienne, de ne pas reconnaître une Providence spéciale. — Enseignement de saint Justin sur la Providence spéciale. — Enseignement de Platon (Livre x des *Lois*). — Enseignement de Sénèque et d'Épictète. — L'intervention des anges et des démons reconnue par les chrétiens et les païens. — De la prière. — Le paganisme l'a connue comme le christianisme. — Le *fiat voluntas tua* du christianisme est une formule essentiellement stoïcienne.

Nous descendons des hauteurs un peu arides de la métaphysique pour aborder les questions où la théologie touche à la morale : je veux parler des problèmes de la Providence divine, de l'immortalité de l'âme, de la vie future, des peines et des récompenses. Il ne s'agit pas ici de dogmes mystérieux que la Religion se réserve, qu'elle enseigne, ou, pour mieux dire, qu'elle impose d'autorité, dédaignant d'apporter aucune preuve, et triomphant même de l'impossibilité où se trouve la raison humaine de les démontrer et de les comprendre.

Saint Justin n'a pas établi cette distinction entre les dogmes purement religieux et les dogmes philosophiques, entre les questions qui relèvent des lumières naturelles, et celles qui relèvent de la foi seule et sont en dehors de la raison. La doctrine qu'il expose est, à son avis, entièrement conforme à la raison, puisqu'elle est l'œuvre entière de la raison même, et c'est pour cela, et parce

qu'il fait profession de croire que la philosophie dérive de la même source, qu'il invoque à chaque instant le témoignage des philosophes.

Cependant, il ne fait guère mention des opinions des philosophes à propos de la Providence divine. Il eût trouvé là une ample matière à de nouveaux rapprochements entre la sagesse profane et le christianisme, et une nouvelle occasion de rendre hommage aux efforts de la raison humaine.

Les auteurs inconnus du Λόγος παραινετικός et du Περὶ Μοναρχίας, faussement attribués à saint Justin, selon nous, pourraient nous aider à remplir cette lacune. Par malheur, une grande partie des textes des auteurs païens qu'ils citent sont apocryphes, composés peut-être par des juifs ou par des chrétiens d'Alexandrie pour amener les païens au judaïsme ou au christianisme. En s'appuyant sur de pareils textes, en rappelant les voyages de Pythagore et de Platon, et leurs rapports prétendus avec les prêtres de l'Égypte, en invoquant la forme souvent allégorique de leurs enseignements, et les traditions obscures qu'ils se plaisent à alléguer, on concluait qu'ils avaient transporté dans leurs écrits, en les voilant à demi, les vérités qu'ils avaient trouvées dans les livres sacrés des Hébreux. On transformait ainsi les maîtres de la sagesse grecque en disciples de Moïse; on faisait de la philosophie profane un ruisseau détourné de la révélation. Moïse devenait de la sorte le premier instituteur des Grecs à leur insu. Quoi de plus simple alors que d'abandonner les interprètes incomplets et souvent infidèles de la vérité, pour revenir aux organes inspirés et à la source pure et inaltérable de toute vérité!

Ainsi devenait facile et naturel le passage de l'hellé-

nisme au mosaïsme, et du mosaïsme au christianisme il n'y avait qu'un pas.

Mais était-il besoin de forger des textes et de faire des interpolations? Les ouvrages de Platon, d'Aristote, de Sénèque et d'Épictète n'étaient-ils pas assez riches pour fournir à la polémique juive ou chrétienne des arguments contre les folies et les absurdités du polythéisme, et en même temps des preuves pour établir l'existence de Dieu, sa Providence et la sainteté de la vertu? La théologie de Moïse et des prophètes est-elle en effet plus pure, plus digne de son objet, et plus précise que la théologie de Platon ou d'Aristote? Où pouvait-on trouver l'existence de l'être infini plus hautement proclamée, sa nature et ses attributs plus rigoureusement déterminés que dans le X[e] livre des *Lois* de Platon, et dans le XII[e] livre de la *Métaphysique* d'Aristote? Toutes les fois que les docteurs de l'Église entreprirent d'établir par voie de démonstration l'existence de Dieu et de la Providence divine, que firent-ils autre chose que répéter et développer les preuves que la philosophie profane avait déjà présentées? Tertullien lui-même, ce fougueux ennemi de la science païenne, dans sa polémique contre Marcion, défend la Providence divine par des arguments que cette science païenne, qu'il méprise, avait dès longtemps mis au jour. N'est-il pas, à plus de six siècles de distance, l'écho de Socrate, quand il proclame que la puissance et la bonté de Dieu sont écrites en caractères ineffaçables dans le monde visible et dans le cœur de l'homme? N'est-ce pas ce même argument de Socrate développé par Cicéron dans son *De natura Deorum*, que Minucius Félix dans son *Octavius*, Lactance dans son *De opificio Dei*, Théodoret dans son *Traité de la Providence*, et tant d'autres se bornent à

paraphraser? Les païens aussi, quand ils prirent la plume pour combattre le christianisme, accusèrent Moïse d'avoir copié les Grecs (1). Des deux côtés on reconnaissait donc des analogies entre la sagesse révélée et la science profane. Mais la communauté des besoins de l'esprit humain et l'identité de la raison suffisaient à les expliquer, sans qu'il fût nécessaire d'imaginer des plagiats qu'on ne pouvait démontrer.

L'enseignement de saint Justin sur la question de la Providence divine se réduit à fort peu de chose; et, bien que, sur ce point, il ait taxé la philosophie d'insuffisance, on peut dire qu'il n'a pas émis une idée et presque une expression qu'on ne puisse trouver facilement dans les écrits des philosophes païens, sur ce dogme important.

Voyons l'accusation : selon saint Justin, la Providence des philosophes (c'est aux stoïciens qu'il fait allusion, et il le dit ouvertement) est faite à l'image de leur philosophie. Celle-ci ne s'adresse qu'aux intelligences cultivées et dédaigne la foule ignorante, comme ces médecins ou ces avares bienfaiteurs qui n'accordent leurs soins ou leurs bienfaits qu'à ceux qui les peuvent payer. De même le Dieu de la métaphysique gouverne le monde d'une manière générale, et sans descendre aux humbles détails du gouvernement des individus, il se borne à veiller sur les genres et les espèces (2).

Est-ce donc que la philosophie est obligée de choisir entre l'immutabilité nécessaire de l'être infini proclamée

(1) Origène, *Contra Celsum*, V, 7.

(2) Καὶ ἡμᾶς ἐπιχειροῦσι πείθειν ὡς τοῦ μὲν σύμπαντος καὶ αὐτῶν τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν ἐπιμελεῖται θεός, ἐμοῦ δέ καί σου οὐκ' ἔτι καὶ τοῦ καθ' ἕκαστα, ἐπεὶ οὐδ' ἂν ηὐχόμεθα αὐτὸν δι' ὅλης νυκτὸς καὶ ἡμέρας. (*Dial. avec Tryph.*, § 1, p. 4.)

par la raison, et la Providence spéciale qu'elle exclut, à ce qu'il semble? tandis que la religion chrétienne, qui enseigne aussi, par la bouche même de saint Justin, que Dieu est immuable (ἄτρεπτος), et que c'est folie de prétendre que l'auteur et le père de l'univers ait jamais quitté les régions supra-célestes pour apparaître sur un petit coin de terre (1), aurait trouvé le secret de concilier ensemble ces deux notions incompatibles?

« Quand l'Auteur du monde, dit saint Justin, eut sou-
« mis la terre à l'homme et disposé les astres, qu'il fit
« évidemment pour lui, de manière à rendre la terre fé-
« conde, et à ramener le retour des saisons, il confia le
« soin des hommes et de toutes les choses qui sont sous
« le ciel à des anges qu'il préposa à cet effet (2). »

Voilà la Providence spéciale. Le Verbe, l'Ange par excellence, l'organe des révélations de Dieu, auquel saint Justin rapporte les théophanies dont il est fait mention dans l'Ancien Testament, et les bons anges, ses compagnons, communiquent avec le monde et y exécutent les volontés du Dieu suprême qui demeure dans son impassible immutabilité.

Il s'en faut que toutes les difficultés que soulève l'admission d'une Providence spéciale soient levées. Mais,

(1) Οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἴπειν. (*Dial. avec Tryph.*, § 60, p. 202.)

(2) Ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὔξησιν καρπῶν καὶ ὡρῶν μεταβολὰς κοσμήσας, καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκὼς, τὴν μὲν τῶν ανθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν, ἀγγέλοις οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. (*Apol.* II, § 5, p. 180.)

enfin, saint Justin, sans expliquer son mode d'action, admet implicitement la Providence spéciale, puisqu'il proteste contre la doctrine qui refuse à Dieu le soin des individus; et explicitement, puisqu'il professe que des puissances subalternes sont commises par Dieu à l'administration du monde.

La philosophie parle-t-elle un autre langage?

« Ne faisons pas, dit Platon, cette injure à Dieu de le « mettre au-dessous des ouvriers mortels; et tandis que « ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, « s'appliquent aussi davantage à finir et à perfectionner, « par les seuls moyens de cet art, toutes les parties de « leurs ouvrages, soit grandes, soit petites, ne disons pas « que Dieu, qui est très-sage, qui veut et peut prendre « soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui « est aisé de pourvoir, comme pourrait le faire un ouvrier « indolent ou lâche, rebuté par le travail, et qu'il ne « donne son attention qu'aux grandes (1). »

On sait que toute la fin du Xe livre des *Lois* est destinée justement à répondre à ceux qui prétendent que la Providence divine ne s'abaisse pas jusqu'à prendre soin des affaires humaines. « Qu'on répète tant qu'on voudra, « dit encore Platon, que nos affaires sont petites ou « grandes aux yeux des dieux; il serait contre toute vrai- « semblance, dans l'un et dans l'autre cas, que nos « maîtres étant très-attentifs et très-parfaits, ne prissent « aucun soin de nous (2). »

Cicéron aussi est d'accord avec Platon, et par suite avec saint Justin: « Tous les citoyens, lit-on dans les *Lois*,

(1) PLATON, *Lois*, liv. X, à la fin.
(2) PLATON, *Lois*, trad. Cousin, liv. X, p. 460.

« doivent avant tout être convaincus que les dieux sont « les maîtres et les modérateurs de toutes choses, et que « tout ce qui s'accomplit se fait par leur puissance et « leur volonté ; qu'ils sont les bienfaiteurs du genre hu- « main ; que leurs regards pénètrent l'intérieur de chacun « de nous, nos actions, nos intentions bonnes ou mau- « vaises, et qu'ils tiennent compte des hommes de bien et « des impies (1). »

Saint Justin pouvait enfin invoquer contre la rigidité des premiers stoïciens de nombreux passages de Sénèque, et presque toutes les maximes d'Épictète. N'est-ce pas un adorateur de la Providence qui dit : « Le premier « hommage qu'on doit aux dieux, c'est de croire en eux : « le second de reconnaître leur majesté et surtout leur « bonté, sans laquelle il n'y a pas de majesté ; de savoir « que ce sont eux qui président au monde, qui gou- « vernent l'univers comme leur domaine propre, qui « veillent à la conservation du genre humain en général, et « quelquefois des individus en particulier ; ils ne peuvent « envoyer le mal, il n'est pas en eux ; au reste, ils ré- « priment, ils punissent, et quelquefois ces punitions « sont des biens apparents (2). »

(1) CICÉRON, *De Legibus*, II, 7.

(2) SÉNÈQUE, *Épît. à Lucilius*, XCV. C'est ce passage, et quelques autres du *De Providentia* de Sénèque, qui inspiraient sans doute à Lactance ces paroles : « Que si quelqu'un souhaite d'être plus particulièrement informé des raisons pour lesquelles Dieu permet que les méchants soient riches, puissants et heureux, qu'il prenne en main un livre de Sénèque dont le titre est : *Pourquoi plusieurs malheurs arrivent aux gens de bien, quoiqu'il y ait une Providence.* Ce philosophe a avancé dans cet ouvrage un grand nombre de propositions qui n'ont rien de l'ignorance du siècle, et qui semblent plutôt venir de la sagesse de Dieu. » (*Inst. div.*, V, 22.)

Est-ce un blasphémateur de la Providence, celui qui dit : « La parenté de César ou de quelque puissant per-« sonnage de Rome suffit pour garantir notre sécurité. « Nous avons Dieu pour auteur, pour père et pour pa-« tron, et cela ne suffira pas pour chasser nos craintes « et bannir nos chagrins (1). » Et encore : « Si tu veux « te souvenir dans toutes tes actions que Dieu te voit, « tu éviteras le mal, et Dieu habitera avec toi (2). » A chaque ligne du Manuel et des Entretiens d'Épictète, on lit en traits éclatants la croyance en un Dieu bon, ami des hommes, et qui ne sait négliger aucune des parties de son œuvre.

Il ne servirait de rien d'opposer à ces passages, et à mille autres qu'on pourrait citer, la métaphysique stoïcienne et l'inflexible fatalité qui, dans ce système, doit peser sur le monde. Qu'ils soient ou non conséquents, il est vrai que les stoïciens parlent souvent de Dieu comme du bienfaiteur des hommes, qui fait lever son soleil sur les bons comme sur les méchants (3). Dieu, dans le système stoïcien, ne peut avoir une personnalité distincte; cela est certain; mais il est également certain que les stoïciens parlent souvent de la Providence divine avec l'amour le plus pieux et la plus fervente reconnaissance.

Il est certain aussi que Maxime de Tyr est un sophiste et un faiseur d'antithèses, et cependant il a quelquefois aussi parlé de Dieu dans un langage que le christianisme n'eût pas désavoué. « Homère, dit-il quelque « part, donne à Jupiter le titre de Père des dieux et

(1) Épict., *Dissert.* I, IX, 7, éd. Did., p. 47.

(2) Épict., *Fragm.*, Bibl. grecq. Did., CXXXVI, p. 28.

(3) « Et sceleratis sol oritur et piratis patent maria. » (Sénèque, *De benef.*, IV, 26.).

« des hommes, non pas parce que, descendu clandesti-
« nement de l'Olympe, il a eu des enfants de femmes
« mortelles : mais le poète fait entendre par là qu'il est
« l'auteur et le conservateur de toutes choses, et il lui
« donne en conséquence le nom de père, le plus ancien
« des noms de tendresse et d'amour (1). »

Le paganisme ne s'est, pas plus que saint Justin, borné à l'affirmation vague de l'existence d'une Providence à laquelle rien n'échappe ; de même que saint Justin, et aussi, sans doute par respect pour la nature divine, qu'il ne faut pas abaisser inconsidérément, il a enseigné, sous forme de légende, l'existence de démons ministres et instruments du Dieu suprême et gouvernant sous ses yeux et par ses ordres tous les êtres mortels.

« Saturne, dit Platon, reconnaissant que nul homme
« n'était capable de gouverner les hommes avec une auto-
« rité absolue, établit dans les villes pour chefs et pour
« rois, non des hommes, mais des intelligences d'une na-
« ture plus excellente et plus divine que la nôtre, *les*
« *démons*, pour faire à notre égard ce que nous faisons
« nous-mêmes pour les troupeaux de petit et de gros bé-
« tail qui sont apprivoisés. En effet, nous ne faisons
« point gouverner les bœufs par des bœufs, ni les chèvres
« par des chèvres ; mais notre espèce, qui l'emporte de
« beaucoup sur la leur, prend elle-même ce soin. De
« même ce Dieu, plein de bonté pour les hommes, préposa
« pour nous gouverner des êtres d'une nature supérieure
« à la nôtre, les démons, qui, nous gouvernant avec une

(1) Τὴν αἰτίαν ἀναθεὶς αὐτῷ τοῦ εἶναι τὰ γένη ταῦτα καὶ σώζεσθαι προσεῖπεν πατέρα τῶν ἐν φιλίᾳ ὀνομάτων τὸ πρεσβύτατον. (MAXIME DE TYR, *Dissert.*, VI, 1, éd. Didot, p. 17.)

« égale facilité de leur part et de la nôtre, firent régner « sur la terre la paix, la pudeur, la liberté, la justice, et « procurèrent à la race humaine des jours tranquilles et « heureux (1). » Dans un autre dialogue, Platon fait encore mention du gouvernement des démons : « Toutes les « différentes parties du monde étaient divisées comme « aujourd'hui, par régions, entre les dieux qui les gou« vernaient. Les animaux mêmes étaient tombés en par« tage par genre et par troupes, à des démons qui leur « servaient comme de divins pasteurs, et dont chacun « suffisait à tous les besoins de son troupeau (2). »

Cette opinion, ou, si l'on veut, cette tradition populaire, est acceptée et enseignée avec plus de précision encore par les platoniciens contemporains de saint Justin :

« Il est, dit Plutarque, une première et suprême Provi« dence qui est l'intelligence du premier et souverain « Dieu, ou, si vous l'aimez mieux, sa volonté bienfaisante « envers tous les êtres, et qui la première a donné à « toutes les choses divines et à chacune l'ordre le plus « admirable et le plus parfait. La seconde Providence est « celle des seconds dieux qui parcourent le ciel, qui « règlent toutes les choses humaines et maintiennent tout « ce qui est nécessaire pour la conservation et la perpé« tuité des différentes espèces d'êtres. La troisième Pro« vidence peut s'appeler l'inspection des génies qui, placés « auprès de la terre, observent et dirigent les actions des « hommes (3). »

Maxime de Tyr est encore plus explicite :

(1) PLATON, *Lois*, IV, trad, Cousin, p. 227.
(2) PLATON, *Politique*, t. XI, p. 372 et suiv.
(3) PLUTARQUE, *De fato*.

« Dieu, sans doute, dit-il, demeure là où il est quand « il gouverne le ciel et tout ce qui s'y trouve ; mais il y a « certaines natures immortelles, dieux subalternes placés « entre le ciel et la terre, moins puissants que Dieu, « mais plus puissants que l'homme, serviteurs de Dieu et « gouverneurs très-soigneux des hommes (1). Ils servent « pour ainsi dire de lien et de trait d'union entre la fai- « blesse humaine et l'excellence divine ; ils sont comme « les interprètes qui nous permettent de nous faire com- « prendre de Dieu. Ce sont eux qui s'offrent et appa- « raissent aux mortels, eux qui adressent la parole aux « mortels, qui vivent au milieu d'eux et se plaisent à « donner aux hommes tout ce que ceux-ci demandent à « Dieu. Leur nombre est considérable, leurs fonctions « diverses... Les uns soignent les maladies, les autres « donnent des conseils dans les affaires douteuses, d'autres « annoncent ce qui est caché, d'autres sont des auxiliaires « dans les arts. Les uns sont dans les villes, d'autres « dans les campagnes ; ceux-ci affectés à la mer, ceux-là à « la terre ; les uns ont reçu en partage un corps comme « foyer domestique, les autres un autre (2). »

Le même Maxime de Tyr témoigne que cette opinion constitue le fond commun des croyances philosophiques et religieuses, au milieu du conflit, de la variété et de la discordance des mœurs, des lois, des institutions et des doctrines : « Toutes les opinions sont d'accord en cela

(1) Εἰσὶ δ' αὐτῷ (θεῷ φύσεις ἀθάνατοι δεύτεραι, θεοὶ καλούμενοι δεύτερα, ἐν μεθορίᾳ γῆς καὶ οὐρανοῦ τεταγμένα· θεοῦ μὲν ἀσθενέστερα, ἀνθρώπου δὲ ἰσχυρότερα· θεοῦ μὲν ὑπηρετικά, ἀνθρώπων δὲ ἐπιστατικά· θεοῦ μὲν πλησιαίτατα, ἀνθρώπων δὲ ἐπιμελέστατα. Maxime de Tyr, *Dissert.*, XIV, ch. 8, p. 33.)

(2) Maxime de Tyr, *Dissert.*, XIV, *ibid.*

« que Dieu est un, souverain et père de toutes choses, « et qu'il y a plusieurs dieux, fils de Dieu, qui admi- « nistrent le monde avec lui. Voilà ce que dit le Grec, ce « que dit le barbare, l'habitant du continent et l'insulaire, « le savant et l'ignorant (1). »

Selon saint Justin, si Dieu ne s'occupe que des espèces et non des individus, s'il veille sur le monde en général et non sur chacun de nous en particulier, il en résulte qu'il est inutile de prier (2).

En effet, Dieu n'est pas comme un maître vénal dont on puisse acheter les grâces et les bienfaits. D'autre part, changer, modifier ses actes, se repentir, bien loin de convenir à la nature de Dieu, ne convient pas même à l'homme de bien. L'essence de l'être parfait répugne aux doutes, aux incertitudes et aux tâtonnements de la faiblesse humaine. Dieu, de toute éternité pense, veut et fait le meilleur, non pas successivement et en se reprenant à plusieurs fois, mais par un seul et même acte. Il est absolument contradictoire à sa nature qu'il puisse modifier et corriger ses desseins, revenir sur ce qu'il a voulu, et changer l'ordre des choses qu'il a une fois établi. La prière n'a pas d'action sur lui ; elle est par rapport à lui sans efficace. Voilà ce que démontre la philosophie. Mais la doctrine chrétienne, comme toute doctrine religieuse, prescrit la prière. Est-ce donc que le Dieu de la religion, disons mieux, le Dieu de la conscience et de l'humanité, ce Dieu qui est le recours, la consolation et l'espérance de toutes les âmes blessées ou mal à l'aise dans ce monde imparfait, n'est pas le même que le Dieu

(1) MAXIME DE TYR, *Dissert.*, XVII, ch. 5, éd. Didot, p. 66.
(2) *Dial. avec Tryph.*, § 1, p. 4, loc. cit.

de la philosophie? Celui-ci n'est-il qu'un être abstrait, enfermé dans son impassibilité, sans rapport avec le cœur de l'homme? Celui-là est-il fait à l'image de l'homme? A-t-il, comme les puissances terrestres, des courtisans et des favoris? Ressemble-t-il au *Deus ex machinâ* des poètes tragiques? Est-il sujet à toutes les vicissitudes de l'irréflexion humaine?

Saint Justin proteste contre la doctrine qui sépare Dieu du monde et qui retire à la Providence les petits détails du gouvernement de l'humanité. En cela il a raison, et nous l'avons vu, il est d'accord avec les plus nobles représentants de la philosophie païenne. Mais alors même que Dieu étendrait sa sollicitude sur les petites choses comme sur les grandes, sur les individus comme sur les espèces, il n'en est pas moins vrai que là, comme partout, il agit comme il convient à sa nature d'agir, et que c'est le rabaisser à la mesure humaine, que de supposer que la prière puisse changer sa volonté et modifier ses actes. Il n'en résulte en aucune manière qu'un Dieu immuable soit un être abstrait. On sait avec quelle vivacité Platon s'élève contre la théologie de l'école d'Élée (1). Dieu est pour Platon un Dieu bon, l'idéal de la bonté, le bien en soi, un Dieu adorable, l'objet suprême de l'amour comme de la pensée, un bienfaiteur, et pour tout dire, en un mot, le plus touchant et le plus sacré du langage humain, un Père. Il n'en résulte pas non plus que la prière soit inutile, et que ce soit en vain, selon l'expression de saint Justin, que nous prions jour et nuit. La prière, en effet, n'est pas seulement la sollicitation de l'indigent qui demande ce dont il a besoin; c'est avant tout un mouvement, un élan du cœur

(1) PLATON, *Sophiste*.

vers Dieu, un hommage à sa bonté, un acte d'amour et de reconnaissance pour ses bienfaits. L'homme, surtout quand il souffre, averti de sa faiblesse et cherchant où s'appuyer, tourne ses regards vers celui que toutes les langues nomment le Tout-Puissant, et implore sa protection par la prière. Il puise dans ce muet entretien avec Dieu la résignation et la force. Selon une belle parole de Pythagore, « nous devenons meilleurs en nous approchant de Dieu (1). » La prière a, en effet, une vertu sanctifiante; elle est véritablement saine au cœur de l'homme : elle est un principe de force et de vertu morales, une excitation à bien faire ou à persévérer. Les païens ne l'ont pas plus méconnue que les chrétiens.

Maxime de Tyr, après avoir établi dans une de ses dissertations que, soit qu'on admette la Providence générale ou spéciale, les prières des hommes ne changent pas les desseins de Dieu et l'ordre du monde, s'exprime ainsi : « Mais, direz-vous, Socrate allait au Pirée offrir « ses prières à la déesse et exhortait ses concitoyens à « l'imiter, et la vie de Socrate n'est autre chose qu'une « prière perpétuelle. Pythagore aussi pria, et Platon, et « tous ceux qui furent amis des dieux. Mais qu'on « prenne garde de prendre la prière du philosophe pour « la demande de ce qu'il n'a pas. Elle n'est autre chose « à mes yeux qu'un entretien, qu'une conversation avec « les dieux sur les biens présents, et un témoignage « de la vertu. A moins que vous ne vous imaginiez « que Socrate demandait aux dieux des richesses ou le « premier rang parmi les Athéniens. Il s'en faut de beau- « coup : non, il leur demandait la force de l'âme, une « vie tranquille, des mœurs irréprochables, une mort

(1) Pensée citée par Plutarque dans son traité de la superstition.

« sereine, et tous ces biens, il les puisait en lui-même « avec leur permission (1). » N'est-ce pas Sénèque qui proteste contre la doctrine d'un Dieu insensible, indifférent au sort des hommes et à la marche du monde? « Ceux qui raisonnent ainsi, dit-il, n'entendent donc pas « les voix suppliantes des mortels, ni cette multitude de « vœux publics et particuliers qu'on adresse aux dieux de « toutes parts, les mains étendues vers le ciel? Comment « les hommes se seraient-ils accordés dans ce délire uni« versel d'invoquer des divinités sourdes, des dieux im« puissants, s'ils n'avaient reçu d'eux des bienfaits tantôt « offerts spontanément, tantôt accordés à nos prières?... « Où est l'être si malheureux, si abandonné, si maltraité « par le destin, et tellement né pour l'infortune, qui ne se « soit ressenti de cette munificence des dieux (2)? »

La philosophie ne proscrit donc pas la prière, et Sénèque parle ici comme saint Justin.

Les religions les moins épurées et les moins philosophiques, celles où la divinité, pour ainsi dire brisée, morcelée et dispersée dans le monde (3), est attachée au

(1) Ἦν ὁ βίος Σωκράτει μεστὸς εὐχῆς· καὶ γὰρ Πυθαγόρας ηὔξατο, καὶ Πλάτων καὶ ὅστις ἄλλος θεοῖς προσήγορος. Ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν ἄιτησιν εἶναὶ τῶν οὐ παρόντων· ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων καὶ ἐπιδειξιν τῆς ἀρέτης. (MAXIME DE TYR, *Dissert*, XI, ch. 8, éd. Didot, p. 43.

(2) « Hoc qui dicit non exaudit precantium voces et undique sublatis in cœlum manibus vota facientium privata ac publica. Quod profecto non fieret, nec in hunc furorem omnes mortales consensissent, alloquendi surda numina et inefficaces Deos, nisi nossent illorum beneficia nunc ultro oblata, nunc orantibus data, magna, tempestiva, interventu suo ingentes minas solventia. » (SÉNÈQUE, *De benef.*, IV, 4.)

(3) Les platoniciens, comme les stoïciens, apercevaient l'unité de Dieu à travers le polythéisme populaire.

« Les hommes qui admettent plusieurs dieux, dit Maxime de Tyr,

moindre mouvement de la nature, préside à tous les actes de la vie, à tous les sentiments du cœur de l'homme et intervient dans les plus chétifs accidents du monde, les religions polythéistes sont celles où le culte est le plus superstitieux, les prières les plus fréquentes et les plus puériles, les moins dignes de celui qui les fait et de celui à qui on les adresse. Il semble que l'homme y dispose de la divinité, qu'il puisse à son gré la faire descendre sur la terre, l'introduire dans les événements les plus misérables, la mêler à toutes ses passions, à toutes ses craintes et à toutes ses espérances. La prière chrétienne est plus philosophique : elle est sans doute une demande adressée à Dieu, mais elle est plus encore un élan d'amour et une action de grâces. Quoi de plus sublime et de plus philosophique que ce mot qui la résume : » Que « ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! » Dans ces termes, la philosophie l'accepte, le stoïcisme même le plus rigide l'avoue. « Conduis-moi, Jupiter, et toi « Destin, là où vous m'avez destiné (1). » Voilà la vraie

ignorent que tous ces dieux n'ont qu'une même loi, les mêmes mœurs, une même manière d'être, sans nulle division, sans nul conflit. . . . . Ils ne forment qu'une même nature sous des noms divers. Dans l'ignorance où nous sommes à leur égard, nous attribuons à chacun d'eux les bienfaits de leur Providence commune. Les dénominations se multiplient et se diversifient comme celles des plages de la mer. Tantôt, en effet, c'est la mer Égée, tantôt la mer Ionienne ; ici c'est la mer de Myrtos ; là c'est la mer de Crète, quoique la mer soit une, homogène. . . . . Il en est ainsi de Dieu. Il est un, semblable à lui-même, et identique sous tous les rapports. Nous ne le divisons que parce que notre faiblesse et notre ignorance nous empêchent d'arriver à sa véritable essence. » (*Dissert.*, XXXIX, § 6, éd. Didot, p. 156.)

La même pensée est exprimée par Plutarque, et presque dans les mêmes termes dans le *Traité d'Isis et d'Osiris*.

(1) SÉNÈQUE, *Épît.* CVIII ; — EPICT., *Manuel*, à la fin.

prière de l'homme libre et du philosophe. Et n'est-ce pas par les termes mêmes du *fiat voluntas tua* que Socrate répond à Criton, qui lui annonce que le lendemain il lui faudra quitter la vie : « A la bonne heure, Criton; « si telle est la volonté des dieux, qu'elle s'accomplisse, » εἰ ταύτῃ τοῖς θεοῖς φίλον ταύτῃ ἔστω (1).

Saint Justin a de Dieu une idée trop haute et trop vraiment philosophique pour entendre la Providence autrement que Platon, son premier maître. Comme lui, il professe que Dieu veille sur le monde, qu'il le gouverne avec sagesse et avec bonté, qu'il prend soin des individus aussi bien que des espèces; mais comme lui aussi, il enseigne qu'il est immuable, c'est-à-dire qu'il est placé en dehors de l'espace et du temps. Il déclare que ce n'est pas en vain que jour et nuit les hommes lui offrent leurs prières. Maxime de Tyr est du même avis; Sénèque également; mais ni les uns, ni les autres n'ont voulu dire que Dieu, toujours présent à son œuvre, en modifie à chaque instant les mouvements pour s'accommoder à nos vains désirs et à nos caprices frivoles. Assurément, la prière élève

(1) On peut remarquer que c'est par le même mot que saint Justin, après avoir plaidé la cause des chrétiens et protesté contre les condamnations qui les frappent, termine sa première Apologie : « Si vous persistez dans vos rigueurs injustes, nous nous écrierons : Que la volonté de Dieu s'accomplisse ! » Ὃ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω. (*Apol.* I, § 68, p. 163.)

La formule chrétienne : *Kyrie eleison* était aussi employée par les païens. Épictète l'atteste et la blâme comme une parole d'esclave : Νῦν δὲ τρέμοντες τὸν ὀρνιθάριον κρατοῦμεν, καὶ τὸν θεὸν ἐπικαλούμενοι δεόμεθα αὐτοῦ· Κύριε ἐλέησον, ἐπίτρεψόν μοι ἐξελθεῖν. Ἀνδράποδον, ἄλλο γάρ τι θέλεις, ἢ τὸ ἄμεινον ; ἄλλο οὖν τι ἄμεινον ἢ τὸ τῷ θεῷ δοκοῦν ; τί, τὸ ὅσον ἐπὶ σοί, διαφθείρεις τὸν κριτὴν, παράγεις τὸν σύμβουλον ; (ÉPICT., *Dissert.* II, 7, 12, 13, 14.)

l'âme, purifie et sanctifie le cœur, soutient notre faiblesse, et met un baume sur nos douleurs. Nous aimons, de plus, à croire que Dieu l'entend et y peut faire droit s'il lui plaît. Les âmes religieuses du paganisme pensaient sur ce point comme les plus fervents chrétiens. Le Dieu de Platon et d'Épictète n'était pas plus sourd et plus insensible que celui de saint Justin.

CHAPITRE IV.

Question de la nature et de la destinée de l'âme. — Immortalité. — Vie future. — Peines et récompenses. — Dogmes de la fin du monde, de la résurrection et du dernier jugement.

Considérée en elle-même et dans son essence, l'âme, selon saint Justin, est mortelle comme toutes les autres choses qui ont commencé à exister. — Conclusion stoïcienne d'un principe platonicien. — L'immortalité est de la part de Dieu un don ou un châtiment ; elle n'a d'autre fondement que la nécessité d'une sanction après la vie, c'est-à-dire la justice, dont la volonté de Dieu est l'expression souveraine. — Question des peines et des récompenses futures. — Rapport de cette question avec les plus hautes questions de l'ordre moral. — La vie heureuse dans le sein de Dieu proposee comme récompense à ceux qui ont bien vécu, c'est-à-dire conformément à la volonté divine. — L'immortalité dans les souffrances physiques punira les hommes pervers et criminels. — Dogme de la fin du monde par le feu. — Différence de l'ἐκπύρωσις stoïcienne et de l'ἐκπύρωσις chrétienne. — Dogme de la résurrection des morts. — Preuves, analogies et inductions présentées à l'appui de ce dogme pour ce qui regarde les corps. — Nécessité de l'existence du corps pour l'expiation suprême. — Caractère de ce dogme dans saint Justin. — Dogme du dernier jugement. — Le Christ viendra bientôt séparer les bons des méchants, pour donner à chacun selon ce qu'il a mérité.

Il y a un lien étroit entre la question de la Providence divine et les questions de l'immortalité de l'âme et de la vie future.

Selon saint Justin, l'âme est mortelle de sa nature. Elle possède, en effet, la vie, non par essence, mais par communication ; elle participe de la vie. Elle est, parce que Dieu a voulu qu'elle fût. Engendrée comme le monde, elle est comme lui sujette à la mort (1). L'être incréé seul est immortel de sa nature (2). Si donc l'âme dure

(1) *Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 24.

(2) Μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεὸς, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι,

après la mort, c'est par un effet de la volonté divine, par un don de sa bonté et par un décret de sa justice. Si, en effet, après la mort, l'âme rentrait dans le néant, si tout sentiment s'éteignait avec la vie et que la destinée humaine fût consommée, quel avantage pour les méchants (1) qui échapperaient de la sorte aux châtiments que leurs crimes ont mérités ! Quel désordre dans la vie, quand chacun serait assuré de l'impunité et ne redouterait pas la juste sévérité du juge infaillible et inévitable ! Et d'autre part, les hommes justes, qui doivent faire le bien sans doute, non par crainte des châtiments, ni pour recueillir l'éternelle félicité, comme le salaire de leur vertu, mais pour la seule beauté de la vertu (2), ne pourraient recevoir les récompenses qui leur sont dues.

Les âmes vivront donc après la mort, parce que cela est juste et partant nécessaire : celles des bons pour jouir d'un bonheur sans mélange et sans fin ; celles des méchants pour souffrir tout le temps que Dieu voudra, et qu'elles subsistent, et qu'elles soient punies (3).

Telle est, sur la nature et la destinée de l'âme, l'opinion de saint Justin.

L'immortalité de l'âme, dans sa pensée, a pour fondement unique la nécessité de l'expiation pour les méchants et de la récompense pour les bons, c'est-à-dire la notion

τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά. (*Dial avec Tryph.*, § 5, p. 26.)

(1) Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ· ἕρμαιον γὰρ ὡς ἀληθῶς τοῖς κακοῖς. (*Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 24.)

(2) *Apol.*, II, § 9, p. 190.

(3) Οὕτως αἱ μὲν ψυχαὶ ἄξιαι τοῦ θεοῦ φανεῖσαι, οὐκ ἀποθνήσκουσιν ἔτι· αἱ δὲ κολάζονται ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ. (*Dial. avec Tryph.*, § 4, p. 24, 26.)

métaphysique de l'ordre moral. Elle est un effet de la volonté de Dieu, et un acte de sa puissance et de sa justice. Elle repose sur le dogme d'un Dieu rémunérateur et vengeur. Dieu ne peut vouloir que ce qui est juste. Voilà dans quel sens ce qui est juste est en même temps nécessaire et identique à la volonté de Dieu.

Les stoïciens, comme on sait, n'admettaient pas l'immortalité de l'âme. Cette opinion de saint Justin, que de sa nature l'âme est mortelle, est-elle une réminiscence de la doctrine stoïcienne? Nous ne le pensons pas. Il y a peu de rapport, selon nous, entre la théologie de saint Justin et la métaphysique stoïcienne, qu'il accuse lui-même de n'avoir nul souci des choses divines. Dans la doctrine stoïcienne, tout ce qui existe est matériel, et par suite, sujet à la mort, qui n'est autre chose qu'une decomposition de parties. L'âme humaine n'est pas exceptée de cette condition générale de l'existence, et par conséquent, elle est mortelle de sa nature. Or, on ne trouve nulle part que saint Justin ait accepté ce principe stoïcien et qu'il ait regardé l'âme comme matérielle. La mortalité de l'âme, dans son opinion, ne suit pas de ce que l'âme est matérielle (il ne l'a dit et ne l'a laissé entendre nulle part), mais de ce qu'elle est engendrée, de ce qu'elle n'existe pas par elle-même, de ce qu'elle est née et a eu un commencement (1) comme le monde.

S'il fallait chercher quelque part une origine à l'opinion de saint Justin sur la nature de l'âme humaine, nous la verrions plus volontiers dans Platon, qui, parlant du

(1) Εἰ δ' ὁ κόσμος γεννητός, ἀνάγκη καὶ τὰς ψυχὰς γεγονέναι καὶ οὐκ εἶναί ποι τάχα· διὰ γὰρ τούς ανθρώπους ἐγένοντο καὶ τὰ ἄλλα ζῶα. (*Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 24.)

monde, déclare que l'être engendré est, par sa nature, sujet au changement et périssable, à moins que la volonté de Dieu n'intervienne pour soutenir la fragilité de son existence. Saint Justin allègue formellement cette opinion de Platon (1) et fait allusion à un passage du *Timée*, dans lequel l'auteur de l'univers, s'adressant aux autres dieux, leur dit : « Dieux issus d'un Dieu, vous, dont je suis « l'auteur et le père, mes ouvrages sont indissolubles, « parce que je le veux..... Ainsi, puisque vous êtes nés, « vous n'êtes pas immortels, ni absolument indissolubles; « mais vous ne serez point dissous, et vous ne connaîtrez « point la mort, parce que ma volonté est pour vous un « lien plus fort et plus puissant que ceux dont vous fûtes « unis au moment de votre naissance (2). »

Or, l'âme, selon saint Justin, a reçu la naissance comme le monde, car elle est imparfaite comme lui; elle est donc périssable comme lui. Si elle demeure après la mort, si elle dure, ce n'est pas par une vertu qui lui est propre, c'est parce que Dieu le veut ainsi. La génération de l'âme implique sa mortalité. Saint Justin craindrait d'identifier l'âme avec Dieu en la déclarant immortelle de sa nature (3). Cela seul, à ses yeux, ne peut avoir de fin qui n'a pas eu de commencement. Qui dit non engendré, dit éternel et parfait; qui dit engendré, dit imparfait et mortel. « Si l'âme n'était pas engendrée, elle ne tomberait

(1) *Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 26.

(2) PLATON, *Timée*, trad. Cousin, t. XII, p. 137.

(3) Τὸ γὰρ ἀγέννητον τῷ ἀγεννήτῳ ὅμοιόν ἐστι καὶ ἴσον καὶ ταὐτὸν, καὶ οὔτε δυνάμει οὔτε τιμῇ προκριθείη ἂν θατέρου τὸ ἕτερον, ὅθεν οὐδὲ πολλά ἐστι τὰ ἀγέννητα· εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς, οὐκ ἂν εὕροις ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς. (*Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 28.)

« dans aucune faute et serait incapable de mal (1). » Or, en fait, l'âme est imparfaite; elle n'a donc pas en elle-même le principe de son être, et par conséquent, elle n'est pas immortelle par essence.

Il peut paraître étrange, cependant, de supposer que saint Justin s'appuie sur une opinion platonicienne pour enseigner un dogme absolument opposé aux idées de Platon. Il est incontestable, en effet, que tandis que Platon déclare que l'âme a en elle-même le principe de son mouvement et de sa vie, et par conséquent subsiste par elle-même et ne saurait mourir (2), saint Justin professe qu'elle a reçu de Dieu le mouvement et la vie aussi bien que toutes les autres choses, et qu'elle ne peut les conserver que s'il plaît à Dieu. Mais Platon et saint Justin sont logiques tous deux. Platon affirme que ce qui est engendré, c'est-à-dire ce qui n'existe pas par soi-même, est de sa nature mortel et périssable ; mais il regarde l'âme comme une portion de la substance divine en quelque sorte, comme ne devant son mouvement qu'à elle-même : Saint Justin accepte le principe de Platon, mais admet que l'âme a commencé d'exister, et, en appliquant le principe de Platon, qu'elle n'est pas, par conséquent, impérissable par essence.

Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que saint Justin enseigne que les âmes ne mourront pas. Sur ce point, il atteste la raison et la justice qui veulent que tout sentiment ne s'éteigne pas avec la vie, pour que les bons puissent être récompensés et les méchants punis; et

(1) Eἰ ἀγέννητοι ἦσαν αἱ ψυχαὶ, οὔτ' ἂν ἐξαμάρτανον. (*Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 26.)

(2) Πᾶσα ψυχὴ αθανατος. . . . (*Phèdre*, éd. Didot, p. 711.) — Voir aussi le *Phédon*, éd. Didot, p. 83.

l'Écriture sainte, où il est dit que l'âme de Samuel fut évoquée comme Saül l'avait demandé (1); et ce mot du Christ à ses disciples : « Si votre justice n'est pas plus « pleine que celle des scribes et des pharisiens, vous n'en- « trerez pas dans le royaume des cieux (2); » et encore certaines pratiques païennes, les évocations d'âmes, les possessions, les oracles rendus par ceux qu'ont visités les âmes des morts; et aussi les témoignages des écrivains profanes, Empédocle, Pythagore, Socrate et Platon (3).

Il n'y a pas, dans la doctrine de saint Justin, de point sur lequel il insiste autant que sur le dogme des peines et des récompenses. Sans ce dogme, dit-il, Dieu est une vaine abstraction; la Providence divine un mot vide de sens; le vice et la vertu, des distinctions arbitraires; les châtiments décernés par les législateurs, une odieuse comédie (4). Sans ce dogme, l'immortalité de l'âme et la vie future n'ont pas de raison d'être, Pourquoi les âmes garderont-elles le souvenir, si ce n'est pour être jugées et répondre de leur vie terrestre? Pourquoi le sentiment, si ce n'est pour sentir les effets de la justice divine?

Quel dogme était mieux fait pour les chrétiens? En effet, déclarer que la vraie patrie de l'homme est le ciel, que Dieu est le dernier refuge de la vertu persécutée, le vengeur inévitable du vice et du crime, le réparateur équitable de toute injustice et de tout désordre, c'était répondre aux instincts les plus légitimes du cœur et de la raison humaine, et en cela faire œuvre de philosophe; c'était, en même temps, donner satisfaction à ceux qui

(1) *Dial. avec Tryph.*, § 105, p. 358.
(2) Evang. selon S. MATTH., v, 20.
(3) *Apol.* I, § 18, p. 48.
(4) *Apol.* II, § 9, p. 190.

se plaignent, consoler ceux qui souffrent, faire luire un rayon d'espérance aux yeux de ceux auxquels tout échappe ici-bas, abattre l'orgueil des tyrans, et peut-être arrêter la persécution en effrayant les persécuteurs (1), et en cela faire œuvre de propagande et de défense.

Saint Justin l'a bien vu, toutes les vérités de l'ordre moral se soutiennent les unes les autres, et se prêtent un mutuel appui. En ébranler une, c'est renverser l'édifice entier.

Nier que Dieu s'occupe du monde, autrement dit, nier la Providence divine, c'est par un détour nier Dieu, en paraissant l'admettre; ou c'est dire qu'il se plaît au mal, ou qu'il a l'impassibilité de la pierre; c'est dire que le bien et le mal et, par suite, que le vice et la vertu ne sont rien par eux-mêmes, et dépendent de l'opinion seule que les hommes y attachent (2), ce qui est une impiété. De même, nier le libre arbitre, c'est nier la responsabilité humaine, car sans lui les hommes ne sauraient être capables de vertu ou de vice; c'est également nier la distinction essentielle du bien et du mal (3) ; c'est réduire les lois humaines à de vaines et arbitraires formules. Ces lois sont en effet des prescriptions et des défenses; or, nulle action n'est digne d'éloges si l'homme n'a pas la liberté du choix, et toute prescription, comme toute défense, suppose, chez celui à qui elle s'adresse, la faculté d'obéir ou de désobéir. C'est enfin altérer la nature divine : car si les actions humaines sont l'œuvre du destin, il s'en suit que Dieu est mêlé au monde, c'est-à-dire qu'il n'est pas distinct de la masse des choses mobiles su-

(1) *Apol.* I, § 17, p. 46.
(2) *Apol.* I, § 28, p. 74; § 43, p. 102.
(3) *Apol.* I, § 43, p. 102; II, § 7, p. 186; § 9, p. 190.

jettes au changement et au mal, c'est-à-dire qu'il n'existe rien autre chose que la matière corruptible (1). Cette dernière critique est dirigée contre l'école stoïcienne. Saint Justin, tout en reconnaissant, d'ailleurs, la pureté de la morale stoïcienne, montre ici l'insuffisance de leur métaphysique, les accuse de faire fausse route dans la considération des principes, et de n'avoir aucune idée de l'incorporel (2). C'est, pour le dire en passant, une raison de plus de douter qu'il leur ait emprunté sa théorie de la nature de l'âme.

L'homme donc est libre. Il possède de plus la lumière de la raison pour se diriger (3). Par cette lumière naturelle, Dieu lui fait connaître le bien, c'est-à-dire ce qui est conforme à sa volonté, et en même temps l'invite à le faire et le conduit à la foi (4). Car le christianisme est la doctrine qui exprime le plus complètement le bien. — Saint Grégoire de Nysse dira de même : « Qu'est-ce que le christianisme? C'est l'imitation de Dieu dans les limites de « la nature humaine (5). » — Dans ces premiers temps, où

(1) Εἴτε γὰρ καθ' εἱρμαρμένην φήσουσιν (οἱ Στωϊκοί) τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι θεὸν παρὰ τρεπόμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ φθάρτων μόνων φανήσονται καταλῆψιν ἐσχηκέναι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν καὶ διὰ τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον, ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρέτην· ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐστι. (*Apol.* II, § 7, p. 186, 188.) — Voir encore *Apol.* I, § 9, p. 24.

(2) Καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγω τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς, ὡς δηλοῦσθαι ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λώγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς. (*Apol.* II, § 7, p. 186.) — Voir encore au commencement du *Dial. avec Tryph.*

(3) *Apol.* I, § 28, p. 74 ; § 9, p. 24.

(4) *Apol.* I, § 10, p. 26.

(5) Τί ἐστι Χριστιανισμός ; Θεοῦ ὁμοίωσις κάτα τὸ ἐνδεχόμενον ἀνθρώ-

les dogmes s'élaborent, la doctrine nouvelle est surtout présentée comme une doctrine morale. C'est la morale même.

Ainsi armé de la liberté et de la raison, l'homme est responsable de ses actes. S'il fait le mal, seul il est coupable; Dieu est innocent (1). Cette responsabilité n'est pas détruite par la mort, car la personnalité humaine persiste au-delà du tombeau; et si l'on peut, en se cachant, se soustraire aux prises de la justice humaine (2), la mort n'est pas un asile contre la justice divine. Saint Justin le répète à plusieurs reprises : quel avantage pour les coupables, si tout sentiment s'éteignait à la mort, s'il y avait prescription, et que la justice divine perdît ses droits! Mais il n'en est pas ainsi. Que les âmes soient immortelles de leur nature, ou que Dieu les fasse telles, par un acte de sa volonté, peu importe. Le fait est que la mort n'achève pas la destinée humaine, et que l'œuvre de la Providence se continue sur chacun de nous par-delà les bornes du tombeau.

Ceux donc qui, par leur vertu, par la sainteté de leur vie, se seront approchés de Dieu, ceux qui, par leurs actions, auront témoigné qu'ils obéissent à Dieu et aiment à vivre avec lui, ceux-là, devenus incorruptibles, libres des passions du corps, seront reçus dans le sein de Dieu, entreront dans ce séjour bienheureux où le mal n'a pas ac-

που φύσει. (GRÉGOIRE de Nysse, sur ces paroles : « Faisons l'homme à notre image, » t. I, orat. I, p. 150.)

(1) Αἰτία ἑλομένου, θεὸς δ' ἀναίτιος. (*Apol.* I, § 44, p. 104.) C'est une expression de Platon, tirée du xe liv. de la *Républ.*

(2) *Apol.* I, § 12, p. 28, 30.

cès (1), y vivront et y régneront avec Dieu (2). « Au com-« mencement, Dieu nous a appelés du néant à l'exis-« tence, et, de même, après la mort, il nous accordera « l'immortalté et l'accès dans son sein, si nous avons, « pendant notre vie, obéi à ses commandements (3). » L'immortalité, l'impassibilité, l'exemption de toute douleur, et la vie avec Dieu : voilà les récompenses qui attendent les imitateurs du Christ, les hommes de bien, les fidèles observateurs des commandements de Dieu. Le don de l'Ἀθανασία et de la συνουσία τῷ θεῷ est une grâce de Dieu; c'est, dans la pensée de saint Justin, comme une nouvelle création de l'âme détruite naturellement par la mort. Les expressions par lesquelles saint Justin exprime la félicité des justes pourraient peut-être donner prise à l'accusation de panthéisme (4). Ce sont les mêmes termes dont il se sert pour marquer l'existence du Verbe dans le sein du Père.

Quant aux méchants et aux criminels, ils recevront l'immortalité, non comme une faveur, mais comme un châtiment. Ils seront envoyés dans la géhenne, le lieu de l'éternelle expiation, et punis à jamais, au milieu d'un feu

(1) Ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ. (*Apol.* I, § 8, p. 20.)

(2) Οἱ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι προσειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους. (*Apol.* I, § 10, p. 26.)

(3) Ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγούμεθα τρόπον διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους τὰ αὐτῷ ἀρεστὰ καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι. (*Apol.* I, § 10, p. 26.)

(4) Ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεσθαι τῷ θεῷ. (*Apol.* II, § 1, p. 168.)

Ἐν απαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνεῖναι θεῷ. (*Dial. avec Tryph.*, § 45, p. 146.)

qui ne s'éteindra pas(1). Le plus souvent, saint Justin n'hésite pas sur la durée des châtiments qui attendent les méchants après la vie, et admet le dogme de l'éternité des peines. Dans un seul passage, il y a lieu de douter, et le philosophe chrétien est indécis : « Les âmes injustes, dit-« il, subsisteront et seront punies après la mort, tout le « temps que Dieu voudra, et qu'elles subsistent, et « qu'elles soient punies (2). »

Ainsi, la vie en Dieu pour les bons, le supplice du feu éternel pour les méchants, tel est le sort qui attend les âmes au sortir de la vie. On peut remarquer que la récompense proposée aux bons est toute spirituelle, tandis que le châtiment qui doit frapper les méchants est une peine matérielle et physique.

Si les mots de récompenses et de peines éternelles reviennent si souvent sous la plume de saint Justin, cela tient à plusieurs circonstances.

Les douleurs qu'on conçoit le mieux, celles qui frappent le plus vivement l'imagination, et sont les mieux faites pour effrayer la foule, sont les douleurs et les souffrances physiques. Or, la crainte et l'espérance sont deux puissantes excitations à la vertu. Et quelle vertu que celle

(1) Ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν πορεύεσθαι. (*Apol.* I, § 12, p. 28.)
Ἐπ' αἰωνίαν κατὰ πυρὸς καταδίκην. (*Id.* *ibid.*)
Κολάζεσθαι ἐν αἰωνίῳ πυρί. (*Apol.* I, § 21, p. 58.)
Ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κολασθήσεσθαι. (*Apol.* II, § 1, p. 168.)
Τιμωρίαν ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κομίσονται. (*Apol.* II, § 7, p. 186.)
Ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κολάσεως. (*Apol.* II, § 9, p. 190.)
Ὑπὸ ἀπαύστου πυρὸς διαβιβρώσκεσθαι. (*Dial. avec Tryph.*, § 130, p. 146.)

(2) Αἱ δὲ (ἀδίκων καὶ πονηρῶν ψυχαὶ) κολάζονται ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλῃ. (*Dial. avec Tryph.*, § 5, p. 24, 26.)

que le docteur chrétien imposait à ses disciples ! Faire profession de christianisme, c'était, en effet, non seulement renoncer à la fortune, répudier les honneurs, les plaisirs et les richesses, mais encore braver l'opinion publique, s'exposer volontairement au mépris, à la haine et à l'exécration de tous, fouler aux pieds les ordres et les menaces des magistrats, déchaîner le fanatisme aveugle de la populace, et attirer sur sa tête les rigueurs des lois. Et à qui demandait-il un pareil héroïsme? Etait-ce à des hommes chez lesquels la culture de l'esprit avait développé le sentiment de la dignité personnelle? Nullement, mais à des hommes pour la plupart simples, grossiers et ignorants. Et, de plus, c'était au milieu de l'abaissement général et des mauvais exemples, qui rendent la vertu d'un plus difficile exercice. Certes, ce n'était pas avilir la vertu que de la représenter suivie du bonheur, comme le veut la justice; et rien n'était plus utile et plus légitime en même temps, que de dire et de répéter à ces infortunés, haïs, méprisés, calomniés, égorgés de toute part, qu'un Père leur ouvrirait les bras après leur vie terrestre, qu'il les recueillerait avec amour, les glorifierait dans le ciel et leur paierait avec usure le prix de leurs efforts et de leurs passagères souffrances.

A cet enseignement des peines et des récompenses futures, se rattachent étroitement le dogme de la fin du monde, celui de la résurrection des corps, et celui du dernier jugement.

Ces trois dogmes font corps avec le précédent, le complètent et l'éclaircissent. Ils ne sont pas exposés par saint Justin d'une manière suivie, méthodique et régulière : ils ne sont pas présentés sous la forme d'une doctrine fortement liée dans toutes ses parties. Ils sont d'un ca-

ractère moins philosophique que religieux. Cependant, ils appartiennent à notre sujet, pour deux raisons : d'abord, parce que saint Justin, toujours curieux de rattacher l'enseignement chrétien aux traditions sacrées ou profanes du paganisme, sans songer à établir un parallèle formel entre la croyance chrétienne et les doctrines philosophiques ou religieuses des païens sur ces divers sujets, ne craint pas d'invoquer ces dernières (1). En second lieu, c'est que, sans chercher à établir démonstrativement et par des arguments en forme la vérité de ces dogmes, saint Justin ne se contente pas de les appuyer sur la seule autorité de la parole divine, mais accorde encore à la raison le droit d'en faire l'épreuve, au moins en fait, car il les discute dans une certaine mesure, et les tient pour essentiellement raisonnables. Il ne faut pas l'oublier, la fameuse maxime : *Credo quia absurdum,* n'est pas de cette époque. Elle eût choqué saint Justin tout autant que Platon et Aristote. Chez saint Justin, la ligne de démarcation n'est jamais nettement tracée entre le domaine religieux et le domaine philosophique.

Exposons brièvement ces trois dogmes tels qu'ils se trouvent enseignés dans notre apologiste.

Le monde n'est pas éternel, car il a commencé. « Les « stoïciens enseignent qu'il périra par le feu pour renaître « de ses cendres et se renouveler ensuite, et que Dieu « sera enveloppé dans l'universelle conflagration ; mais « nous, nous pensons que Dieu le père et l'auteur du « monde est fort au-dessus des choses mobiles et périssables (2). » Mais de même qu'il y a eu autrefois un

(1) *Apol.* I, § 18, p. 46, 48 ; § 20, p. 52 ; *Apol.* II, § 7, p. 186.

(2) Οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀνα-

déluge d'eau qui a englouti tous les hommes, excepté un homme et sa famille, que nous nommons Noé, et que les païens nomment Deucalion, qui a été le germe d'où une humanité nouvelle est sortie, ainsi nous disons qu'il y aura un déluge de feu ou embrasement général (ἐκπύρωσις), non pas pour le renouvellement du monde, mais pour la juste punition des crimes des méchants (1). Un feu vivant, selon la parole de Moïse, descendra et brûlera jusqu'au fond de l'abîme (2).

Cette pluie de feu, qui descendra du ciel, et qu'arrête encore la clémence de Dieu, qui veut laisser à la vérité le temps de se propager et permettre qu'un plus grand nombre d'hommes soient convertis et sauvés (3), consumera-t-elle tous les hommes, les bons comme les mauvais?

Il semble, d'après saint Justin, que les bons doivent échapper à cette suprême catastrophe et être épargnés, comme Noé et les siens échappèrent aux eaux du déluge universel. « Cette conflagration universelle, dit-il, est des-« tinée à punir les impies (4). » — « Si Dieu ne retenait « sa vengeance, dit-il encore, le monde entier serait bou-

λύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσι· ἡμεῖς δὲ κρεῖττόν τι τῶν μεταβαλλομένων νοοῦμεν τὸν πάντων ποιητὴν θεόν. (*Apol.* I, § 20, p. 52.)

(1) *Apol.* II, § 7, p. 186.

(2) *Apol.* I, § 60, p. 142. — Cette citation, tirée du Deutéronome, ch. XXXII, v. 22, est faite incomplètement. Voici le verset entier : « Un feu s'est allumé de ma fureur ; il brûlera jusqu'au fond des enfers ; il dévorera la terre avec ses productions, et embrasera les montagnes jusque dans leurs fondements. »

(3) *Apol.* I, § 28, p. 74 : *Apol.* II, § 7, p. 184.

(4) Ἐπὶ κολάσει τῶν ἀσεβῶν. (*Apol.* I, § 57, p. 134.)

« leversé et détruit, et il n'y aurait plus ni mauvais « anges, ni démons, ni hommes pervers (1). »

Telle est aussi l'opinion de Méliton de Sardes, contemporain de saint Justin : « Il y eut autrefois, dit-il dans son discours apologétique à Marc-Aurèle, « un déluge de « vent, et les hommes désignés furent tués par un grand « vent du nord, et les justes seuls furent préservés comme « un témoignage vivant de la vérité. Ensuite eut lieu le « déluge d'eau, et la masse des eaux fit périr tous les « hommes et toutes les créatures vivantes, et les justes « seuls furent sauvés dans l'arche de bois par l'ordre du « Seigneur. Ainsi dans les derniers temps aura lieu le dé- « luge de feu : la terre sera consumée avec ses mon- « tagnes, et les hommes seront consumés avec les idoles, « ouvrages de leurs mains, et les images gravées, objet « de leur culte, et la mer sera consumée avec ses îles ; « et les justes seuls seront préservés de la fureur du feu, « comme leurs semblables ont été sauvés des eaux du « déluge dans l'arche ; et alors ceux qui n'ont pas connu « Dieu et se sont fait des idoles se lamenteront, quand « ils verront ces mêmes idoles brûler avec eux, et qu'ils « ne trouveront rien qui puisse les sauver (2). »

Avant les stoïciens, Héraclite avait enseigné que l'univers devait périr par le feu, d'où toutes choses étaient sorties. L'embrasement universel (ἐκπύρωσις), tel doit être le dernier acte de la vie du monde qui, sorti du feu par la loi du destin, doit y rentrer par la même loi. Saint Justin

(1) Ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι. (*Apol.* II, § 7, p. 184.)

(2) Fragment de l'Apologie de Méliton de Sardes, dans le *Spicilegium syriacum* de M. Cureton, et dans le *Spicilegium Solesmense*, traduit du syriaque en latin par M. Ernest Renan.

a-t-il connu la doctrine physique d'Héraclite? Assurément, il a connu celle des stoïciens, qui sur ce point en dérivait, et a marqué avec une certaine netteté la différence de la doctrine stoïcienne et de la doctrine chrétienne sur cette question.

L'ἐκπύρωσις des stoïciens est une suite de la nature des choses, une loi nécessaire du destin, une scène fatale de la vie universelle. L'ἐκπύρωσις chrétienne ne résulte pas de la nature des choses, mais d'un décret de la puissance divine qui a déjà déchaîné les eaux sur la face de la terre. C'est la suprême catastrophe : elle est destinée à la purification et à l'expiation. Le feu qui doit descendre sur le monde et le détruire se confond, dans la pensée de saint Justin, avec celui qui doit être l'instrument de la vengeance divine, et consumer les méchants.

Saint Justin n'a nulle part entrepris, comme Athénagore, d'exposer philosophiquement le dogme de la résurrection des morts ; cependant il ne laisse pas de professer ce dogme, et cherche à montrer qu'il est fondé en raison.

« Nous espérons, dit-il, que nous retrouverons après « la mort nos corps jetés dans la terre, assurés que nous « sommes que rien n'est impossible à Dieu (1). » Est-il en effet plus étrange et plus incroyable de prétendre que nous ressusciterons avec nos corps que de dire que les os, les nerfs, les chairs et toute la machine corporelle naît et se forme d'une petite goutte de semence? Supposez que vous ne naissiez pas de la sorte, et qu'on vous représentât l'image de cette petite goutte, et qu'on assurât qu'elle suffit à vous engendrer et à vous former, le croiriez-vous

(1) *Apol.* I, § 18, p. 48.

avant de l'avoir vu? Non, sans doute. Ainsi, parce que vous n'avez jamais vu un mort revenu à la vie, vous ne croyez pas à la résurrection des corps. Mais de même que vous n'auriez jamais pu croire que vous pussiez naître d'une semblable goutte, quand cela est cependant; de même, croyez qu'il peut se faire que les corps humains, dissous et décomposés dans la terre comme les semences, renaissent par l'ordre de Dieu dans un temps déterminé et revêtent l'incorruptibilité. Comment assigner des limites à la puissance divine? Est-il en effet plus difficile à Dieu de rendre un cadavre à la vie que de tirer l'univers du chaos et de former le monde? Faut-il prendre pour mesure de la nature et de la force divine la nature et la force humaine? Le Christ a dit : « Ce qui est impos- « sible aux hommes est possible à Dieu. » Avant de naître, le corps humain existait répandu et comme enveloppé dans la substance de la matière; de même, après la mort et la dissolution de ses éléments, il demeure dans les trésors de la substance, et il ne faut pas un plus grand effort à Dieu pour le produire la seconde fois que la première. La naissance et la production du corps est inexplicable et incompréhensible, et cependant elle est possible puisqu'elle est réelle. De même aussi la résurrection du corps, quoiqu'incompréhensible, est croyable (1). De plus, comment les âmes des méchants et des injustes pourraient-elles être punies et souffrir, si elles ne devenaient pas, après la mort, capables de sensation? et comment la sensibilité et la personnalité humaines pourraient-elles persister après la mort sans le même corps et la même âme? Les morts renaîtront donc avec leurs mêmes corps et leurs mêmes

(1) *Apol.* I, § 19, p. 50, 52.

âmes. Dieu, au dernier jour, par un acte incompréhensible de sa puissance, ressuscitera les deux substances, qui par leur seule vertu ne sauraient durer après leur séparation naturelle. Il rétablira les cendres dispersées du corps et rallumera le flambeau de la vie. Sans le corps, nulle sensation, nulle douleur physique n'est possible. Par cela seul donc que l'expiation future est une peine matérielle, il faut que le corps humain, réceptacle et condition nécessaire de toute impression sensible, soit ressuscité.

Telle est l'argumentation de saint Justin. Telles sont les preuves et les inductions sur lesquelles il fonde la doctrine de la résurrection des corps. A vrai dire, elle est exposée par saint Justin avec une certaine réserve, et présentée comme une espérance (1) plutôt que comme un dogme. Il semble que le disciple des philosophes ait entendu sur ce point les murmures de la raison, et reconnu que les arguments par lesquels il essaie de justifier sa croyance sont tout négatifs et laissent quelque place à la critique. Plusieurs questions restent dans l'ombre. Que deviendront les âmes en attendant le grand jour de la résurrection, qui aura lieu à la consommation des siècles? La matérialité des peines futures réservées aux méchants implique, il est vrai, la renaissance des corps des méchants; mais la béatitude toute spirituelle qui attend les justes semble répugner à leur résurrection corporelle. Saint Justin, il est vrai, ne s'est pas expliqué fort clairement sur la destinée réservée aux justes. A l'exception du mot *συνουσία*, qui veut dire l'intime union avec Dieu, toutes les autres expressions dont il se sert pour caractériser la vie future sont négatives, et

(1) Τὰ *νεκρούμενα καὶ εἰς γῆν βαλλόμενα πάλιν ἀπολήψεσθαι ἑαυτῶν σώματα προσδοκῶμεν*. (*Apol.* I, § 18, p. 48.)

toutes impliquent nécessairement la non existence du corps. Affirmer, en effet, qu'après la mort les bons seront immortels, incorruptibles, impassibles, exempts de douleur et de souffrance (1), n'est-ce pas affirmer précisément qu'ils seront alors délivrés de la servitude corporelle? L'immortalité, l'incorruptibilité, l'impassibilité, l'insensibilité, excluent certainemement la notion de corps, si bien qu'aux yeux de la raison, un corps incorruptible est une contradiction dans les termes. Et comment pourrait avoir lieu cette *συνουσία*, cette union intime avec Dieu, si les âmes ne devaient renaître qu'avec et dans leur enveloppe corporelle? En accordant même que cette union intime avec Dieu ne soit pas une absorption et un anéantissement de la personnalité humaine, mais que saint Justin entende seulement par là que les justes seront alors capables de connaître et de pénétrer la vérité dans sa plénitude, et jouiront ainsi de Dieu, n'est-il pas vrai que le corps, loin d'être un auxiliaire aux aspirations de l'intelligence, lui est bien plutôt un obstacle, un embarras et une entrave? Ici-bas, les images, les impressions sensibles, tout le bruit que le monde fait dans le corps, troublent la pensée, gênent l'exercice de l'intelligence, enchaînent ses plus nobles élans et nous dérobent la vue claire de la vérité. Saint Justin est trop platonicien pour regarder le corps comme le caractère, et si je puis dire le gardien de la personnalité humaine. Platon, son premier maître, s'est bien gardé d'attacher des corps aux âmes, quand il nous les a représentées à l'origine suivant le char des dieux. En tombant sur la terre, en revêtant l'enveloppe corporelle, elles ont,

(1) Ἐν *ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν*. (***Dial. avec Tryph.***, § 45, p. 146.)

selon lui, perdu la jouissance des choses divines; et sur cette terre, c'est en se séparant du corps, c'est en s'éloignant de tout ce qui a rapport à lui qu'elles peuvent retrouver quelque ombre de ces biens dont elles ont conservé l'amour et le désir après leur chute. De même donc qu'il y avait lieu de se demander, à propos du dogme de la fin du monde, si les justes seront compris dans l'universelle destruction, de même on peut se demander si les corps des justes seront aussi ressuscités, et si après la résurrection les bienheureux vivront corporellement. Saint Justin parle d'une manière générale sans doute, quand il expose la doctrine de la résurrection des corps; mais ailleurs, quand il dit que le Fils de Dieu ressuscitera les corps de tous les hommes qui ont vécu, et revêtira d'incorruptibilité ceux des justes, tandis que ceux des méchants seront capables de sensation et de souffrance (1), il semble faire une distinction entre l'état des uns et l'état des autres après la résurrection. Ces corps impassibles, incorruptibles, qu'il attribue aux bienheureux, rappellent ces dieux d'Épicure, dont le stoïcien Balbus se moque agréablement dans un dialogue de Cicéron, ombres plutôt que réalités, qui ont, non pas un corps, mais une apparence de corps, non pas du sang, mais comme du sang (2).

Nous pouvons donc conclure qu'une certaine indécision

(1) Ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγειρεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων, καὶ τῶν μὲν ἀξίων ἐνδύσει ἀφθαρσίαν, τῶν δ' ἀδίκων ἐν αἰσθήσει αἰωνίᾳ μετὰ τῶν φαύλων δαιμόνων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει. (*Apol.* I, § 52, p. 120.)

(2) « Hominis esse specie deos confitendum est : Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus, nec habet sanguinem sed quasi sanguinem. » (CICÉRON, *De natura deorum,* I, 18.)

« In Deo quid sit quasi corpus aut quasi sanguis intelligere non possum. » (*Id., ibid.*, I, 26.)

plane sur l'enseignement de saint Justin touchant la résurrection des morts.

Nous avons peu de choses à dire du dogme du dernier jugement. Il est si clair que ce dogme résulte de la nécessité des peines et des récompenses futures, que saint Justin s'est abstenu de le montrer.

Dieu doit après la mort donner à chacun selon ses œuvres. Donc, à la fin du monde, après la résurrection, il assemblera tous les hommes et les jugera. Saint Justin allègue ici le témoignage des Écritures, et atteste les prophètes. C'est en ce sens qu'ils ont dit que Dieu est *l'attente des nations* (1). Ils ont prédit clairement deux venues du Christ, l'une dans l'humilité et dans la bassesse de la condition humaine, l'autre dans la gloire et au milieu de l'appareil majestueux du roi et du juge suprême. Alors il fera la séparation des hommes, donnera aux justes et à ceux qui l'ont aimé l'immortalité, et les établira dans le royaume de Dieu, asile de la paix et du repos; frappera d'une sentence de condamnation les méchants, ceux qui l'ont haï, ceux qui l'ont abandonné, et les enverra dans le feu éternel (2).

Platon aussi a dit que Minos et Rhadamante jugeraient les âmes (3). Nous, nous disons que c'est le Christ. Et le temps où le Christ vengeur doit apparaître sur les nuées n'est pas éloigné : « Ne différez pas, dit saint Justin, n'hé-
« sitez pas à croire : si le Christ arrive avant votre
« conversion, vainement vous pleurerez, vainement vous
« ferez pénitence; il ne vous écoutera pas (4). »

(1) *Apol.* I, § 32, p. 82.
(2) *Apol.* I, § 51, p. 130. — *Dial. avec Tryph.*, § 58, p. 194; § 35, p 118; § 120, p. 408, 410; § 30, p. 98.
(3) *Apol.* I, § 8, p. 20, 22.
(4) *Dial. avec Tryph.*, § 28, p. 92.

CHAPITRE V.

Enseignement philosophique et traditions religieuses des païens sur ces divers problèmes.

Les dogmes de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses, de la félicité réservée aux justes, du malheur et de la souffrance qui attendent les méchants, de la fin du monde et d'un jugement suprême n'ont pas, selon saint Justin, été inconnus à l'antiquité païenne. — Platon témoin et interprète de la croyance à une autre vie, heureuse pour les bons, malheureuse pour les méchants. — Ses efforts pour expliquer en quoi consiste le bonheur des âmes vertueuses au sortir de la vie. — C'est la jouissance parfaite et la vision face à face du vrai, du beau et du bien en soi, et, au sens chrétien, la communion avec Dieu. — Enseignement stoïcien. — Traditions populaires sur la fin du monde par une conflagration universelle. — La métempsycose et la résurrection chrétienne. — Mythes, récits et traditions religieuses des païens sur la destinée des âmes après la vie terrestre. — Champs-Élysées, Tartare. — Dogme de la résurrection des corps enseigné dans la religion persane. — Enseignement de la philosophie et de la religion païennes sur le jugement des âmes. — Mythes rapportés par Platon et Plutarque. — Minos, Eaque, Rhadamante. Adrastée. — Démons infernaux ministres des vengeances divines. — Conclusion générale des deux chapitres précédents.

Il faut maintenant tourner le regard en arrière, vers l'antiquité païenne, et nous demander ce que la philosophie et la tradition profanes avaient enseigné sur la vie future et les destinées de l'homme au-delà du tombeau.

Ces hautes questions, sans doute, n'avaient pas été étrangères à la philosophie païenne. Plusieurs écoles avaient, il est vrai, fermé le ciel aux espérances de l'homme : mais d'autres, mieux d'accord avec les aspirations les plus élevées de la raison et du cœur de l'homme, avaient fait de ces graves problèmes leur constante préoccupation et l'objet suprême de leurs recherches.

Le dogme de l'existence de Dieu, celui de la Providence

divine et celui de l'immortalité de l'âme sont professés par Platon avec une force et une clarté auxquelles le christianisme n'a rien ajouté pour le fond. Qu'on entreprenne de supprimer Dieu de la doctrine de Platon, rien ne reste : il est le fondement de l'être et de la vérité, il est le lien du monde. On ne peut, enfin, parler de ces dogmes sans repasser sur les traces du disciple de Socrate, et sans répéter quelques passages du *Phédon*, du *Phèdre*, de la *République* ou des *Lois*.

Mais il y a deux hommes dans Platon : le philosophe et le poète, le dialectitien et le mythologue : l'un, qui expose un système ; l'autre, qui recueille avec curiosité et rapporte tantôt avec respect, et parfois avec une nuance d'ironie les traditions religieuses, les croyances populaires, les légendes et les mythes de son temps ou des temps plus anciens.

Saint Justin, au commencement de son Dialogue avec Tryphon, reproche à Platon d'enseigner la doctrine de la métempsycose et réfute en quelques mots cette doctrine, en remarquant très-bien que sans le souvenir de la vie première, le sentiment de l'identité personnelle et la conscience d'avoir bien ou mal fait, mérité ou démérité, la peine est une cruauté gratuite et la récompense une faveur sans moralité. Il a raison, sans doute. Mais est-il vrai que Platon ait cru à la transmigration des âmes ? A notre avis, il expose cette doctrine plutôt qu'il ne l'enseigne ; et il l'expose comme une légende plutôt que comme un dogme philosophique, avec ce demi-sourire qu'il a sur les lèvres en parlant de la génération des dieux et de leur famille (1). Au reste, la doctrine de la transmi-

(1) « Quant aux autres démons, dit Platon en parlant des dieux popu-

gration des âmes, beaucoup plus ancienne que Platon, et qui n'eut pas la Grèce pour berceau, témoigne déjà du besoin, non seulement de croire à une autre vie, mais encore de fixer avec précision cette croyance et de décrire le mode de cette vie ultérieure. La raison n'ayant pas de réponse précise à la question, non de savoir s'il y a une autre vie, mais en quoi elle consiste au juste, l'imagination y suppléa, se donna carrière, et la doctrine de la métempsycose, plus religieuse que philosophique, naquit.

De même les mythes du Tartare et des Champs-Élysées : les récits des tourments que subissent dans les enfers les méchants, et le tableau de la félicité dont jouissent les bons dans les îles fortunées, témoignent encore de la croyance antique à une vie future, aux peines et aux récompenses dans cette autre vie. Saint Justin atteste ces vieilles traditions, comme pour signaler dans le monde une sorte de foi analogue à la foi chrétienne (1). Après l'enfer d'Homère, il invoque encore l'opinion des poètes et des philosophes : « Quand nous disons que les âmes « des méchants conservent le sentiment après la mort,

laires, il est au-dessus de notre pouvoir de connaître et d'expliquer leur génération ; il faut s'en rapporter aux récits des anciens qui, étant descendus des dieux, comme ils le disent, connaissent sans doute leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient pas appuyés sur des raisons vraisemblables ou certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire. » (*Timée*, trad. Cousin, t. XII, p. 136.)

L'ironie est bien visible dans ce passage; pour être moins marquée, elle est manifeste cependant dans le morceau qui termine le Xe livre de la *République*, où Platon nous fait voir les âmes des morts appelées à choisir une condition nouvelle, Atalante changé en athlète, Agamemnon en aigle, Ajax en lion, Thersite en singe.

(1) *Apolog.* I, § 18, p. 48.

« que celles des bons vont vivre heureuses, loin des « supplices; que celles des méchants sont punies, nous « ne semblons faire autre chose que répéter les récits de « vos poètes et les enseignements de vos philosophes (1). » Que disent donc les philosophes sur ce point? interrogeons Platon : « Lorsqu'un homme, dit-il, se croit aux « approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il « était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit « des soucis et des alarmes. Ce qu'on raconte des enfers, « et des châtiments qui y sont préparés à l'injustice, ces « récits, autrefois l'objet de ses railleries, portent main« tenant le trouble dans son âme : il craint qu'ils ne « soient véritables. Affaibli par l'âge, ou plus près de ces « lieux formidables, il semble les mieux apercevoir; il « est donc plein de défiance et de frayeur; il se demande « compte de sa conduite passée; il recherche le mal qu'il « a pu faire. Celui qui, en examinant sa vie, la trouve « pleine d'injustices, se réveille souvent pendant la nuit, « agité de terreurs subites comme les enfants; il tremble « et vit dans une affreuse attente. Mais celui qui n'a « rien à se reprocher, a sans cesse auprès de lui une « douce espérance qui sert de nourrice à sa vieillesse, « comme dit Pindare (2). »

Ici, Platon constate dans le cœur humain, au dernier moment de la vie, alors que le tumulte des passions s'est éteint et que la vanité des choses de la terre apparaît pleinement, une sorte de préoccupation de la vie future et

(1) Τῷ δὲ κολάζεσθαι ἐν αἰσθήσει καὶ μετὰ θάνατον οὔσας τὰς τῶν ἀδίκων ψυχάς, τὰς δὲ τῶν σπουδαίων ἀπηλλαγμένας τῶν τιμωριῶν εὖ διάγειν ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις τὰ αὐτὰ λέγειν δόξομεν. (*Apol.* I, § 20, p. 52, 54.

(2) PLATON, *Républ.*, l. I, trad. Cousin, t, IX, p. 9.

comme une vue anticipée des peines et des récompenses de l'autre vie, objet d'épouvante pour le méchant, d'espérance pour celui dont la conscience est pure. « Le plus « grand des malheurs, dit-il ailleurs, est de descendre « dans l'autre monde avec une âme chargée de crimes (1). » Ailleurs encore, faisant parler Socrate dans un suprême entretien, il professe la même doctrine : « Assurément, « mes chers amis, si je ne croyais trouver dans l'autre « monde d'autres dieux sages et bons, ainsi que des « hommes meilleurs que ceux d'ici-bas, j'aurais tort « de n'être pas fâché de mourir. Mais il faut que vous « sachiez que j'ai l'espoir de m'y réunir à des hommes « vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement; « mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est « ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce « genre dont on puisse être sûr. Voilà pourquoi je ne « m'afflige pas tant : au contraire, j'espère dans une des- « tinée réservée aux hommes après leur mort, et qui, se- « lon la foi antique du genre humain, doit être meilleure « pour les bons que pour les méchants (2). » Dira-t-on qne ce n'est pas là une doctrine, mais une affirmation gratuite? que Platon parle moins en philosophe qu'en prophète, et que Socrate ne fait que se consoler lui-même et ses amis par cette belle espérance d'une destinée et d'un bonheur que la raison, réduite à ses seules forces, ne saurait démontrer? Remarquons d'abord que Socrate, dans un autre passage, s'exprime d'un ton plus net et plus décisif : « Il est certain, dit-il, qu'il y a un retour à la vie,

(1) *Gorgias*, trad. Cousin, t. III, p. 403.

(2) Εὔελπίς ἐιμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καὶ ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. (*Phédon*, éd. Didot, p. 48 et 54.

« que les âmes des morts existent, et que les âmes ver- « tueuses sont mieux, et les méchantes plus mal (1). » De plus, quand le dogme de la vie future et celui des peines et des récompenses de l'autre vie ne seraient présentés par Platon que comme une espérance dont il faut s'enchanter soi-même, quand ils ne seraient fondés que sur d'antiques traditions (2), n'est-il pas du droit de la philosophie de recueillir ces traditions et de se les assimiler, si elles ne répugnent pas à la raison? Or, tant s'en faut qu'elles répugnent à la raison, qu'au contraire, étant admis que l'âme échappe à la mort et que la Providence et la justice ne sont pas de vains mots, le dogme de la vie future et le dogme des peines et des récompenses en résultent nécessairement. Au reste, notre objet ici n'est pas de défendre la philosophie en général du reproche d'impuissance en face de ces difficiles et obscurs problèmes, mais seulement de montrer que les solutions que le christianisme leur a données n'étaient pas absolument nouvelles, et que, longtemps avant son enseignement, la philosophie profane les avaient entrevues.

Platon répond lui-même à ce doute quand il met dans la bouche de Socrate ces touchantes paroles : « Je ne sau- « rais venir à bout, mes amis, de persuader à Criton que

(1) Ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι.... καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι, καὶ ταῖς μὲν γ' ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον. (PLATON, *Phédon*, éd. Didot, p. 56.)

(2) Cicéron rapporte que Socrate, si indécis et si flottant sur les autres questions, ne variait pas sur la doctrine de l'immortalité des âmes.

« Socrates (de immortalitate animorum) non tum hoc, tum illud ut in plerisque, sed idem dicebat semper, animos hominum esse divinos iisque quum e corpore excessissent, reditum in cœlum patere optimo et justissimo cuique expeditissimum. » (*De amicit.*, IV.)

« je suis le Socrate qui s'entretient avec vous et qui ordonne toutes les parties de son discours; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il va voir mort tout à l'heure, et il me demande comment il m'ensevelira; et tout ce long discours que je viens de faire pour vous prouver que dès que j'aurai avalé le poison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous quitterai et irai jouir de félicités ineffables, il me paraît que j'ai dit tout cela en pure perte, comme si je n'eusse voulu que vous consoler et me consoler moi-même. Soyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une manière toute contraire à celle dont il a voulu être la mienne auprès des juges, car il a répondu que je ne m'en irais point; vous, au contraire, répondez pour moi que je ne serai pas plutôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton prenne la chose plus doucement, et que, voyant brûler mon corps ou le mettre en terre, il ne s'afflige pas sur moi, comme si je souffrais de grands maux (1). »

Quel avantage pour les méchants, si tout finit avec la vie et s'ils perdent le sentiment avec l'existence, dit plusieurs fois saint Justin. Et Platon : « Si la mort était la cessation absolue de toute existence, ce serait un grand gain pour les méchants après leur mort d'être délivrés à la fois de leur corps, de leur âme et de leurs vices ; mais puisque l'âme est immortelle, elle n'a d'autre moyen de prévenir les maux qui l'attendent, et il n'y a d'autre salut pour elle que de devenir éclairée et vertueuse. En effet, l'âme se rend dans l'autre monde, n'emportant avec elle que des habitudes contractées pendant la vie, et qui, à ce qu'on dit, lui rapportent de

(1) *Phédon*, trad. Cousin, t. I, p. 316.

« grands biens ou de grands maux dès le premier instant « de son arrivée (1). »

Nous pourrions multiplier à loisir ces citations. Elles suffisent pour établir, ce que personne, au reste, ne saurait révoquer en doute, à savoir que le dogme de la vie future, et le dogme d'une destinée meilleure pour les bons que pour les méchants, sont très-clairement enseignés par Platon.

Que si nous voulons pousser au-delà, et nous demander ce qu'il entend exactement par cette vie future, et en quoi consiste précisément la destinée des âmes au sortir du corps, les réponses ne nous feront pas défaut, tantôt sous une forme sévère et revêtue cependant de la plus magnifique poésie, tantôt sous la forme allégorique. Ne suffit-il pas, cependant, au philosophe d'avoir affirmé que les âmes sont immortelles, et qu'après la mort, qui est, selon les platoniciens, la fin d'un exil, la délivrance, et le retour à la vraie patrie, elles tombent entre les mains d'un Dieu bon, mais juste, qui leur assigne le prix qu'elles ont mérité pendant l'épreuve de la vie, à la vertu une destinée heureuse, au vice et au crime des châtiments proportionnés. La raison peut-elle pénétrer au-delà? La philosophie peut-elle décrire le bonheur des bons et le malheur des méchants? Ces terres fortunées et ces lieux de douleur sur quoi l'imagination des poètes s'exerce, ne paraissent pas compris dans l'horizon que la philosophie embrasse. Affirmer la vie future, les récompenses et l'expiation dans une autre vie, n'est pas plus téméraire que d'affirmer la Providence divine et l'im-

(1) *Phédon*, trad. Cousin, t. I, p. 300. — *Apolog. de Socrate*, p. 40, éd. Steph.

mortalité de l'âme; mais au-delà commencent l'obscurité et l'incertitude. Il semble donc que demander à la philosophie une solution positive à cette question : En quoi consiste, au juste, la destinée des âmes dans l'autre vie? Qu'est-ce que la récompense qui est préparée aux unes, le châtiment qui attend les autres? c'est lui demander plus qu'elle ne peut donner, c'est lui imposer de mêler les récits poétiques et les inventions de la fantaisie aux démonstrations certaines. Cependant, notre ambition de savoir ne s'arrête pas sur le seuil des questions insolubles. La puissance de notre esprit ne mesure pas notre curiosité.

La pensée de Platon, dans la question que nous venons de poser, a été aussi loin que possible, et là où la raison ne pouvait lui servir de guide, il s'est borné à exposer des mythes et des traditions religieuses, sans prétendre les donner pour des vérités certaines, mais en paraissant reconnaître, cependant, que sous ces mythes populaires, et sous ces traditions religieuses, se cache un certain fond de vérité.

Dans le *Phédon*, Platon semble avoir représenté l'image de la vie bienheureuse que la philosophie a pour fin d'enseigner à l'homme. La vraie philosophie devance en quelque sorte la mort, c'est-à-dire que dans la mesure de ses forces, elle anticipe sur ce moment où l'âme, libre, dégagée des chaînes du corps, affranchie des passions et des désirs qui l'attachent à la terre, pourra contempler la vérité pure et sans voile, la beauté immuable et sans mélange, le bien en soi. C'est là, en effet, l'œuvre de l'esprit rendu à lui-même; c'est là l'objet propre de l'intelligence, et le plus grand bien où aspire le cœur humain. Ici-bas, c'est une mort que notre vie. Et cependant, quoiqu'attachée au corps, et obligée de considérer la vérité, non en

elle-même, mais par l'intermédiaire des organes du corps, comme à travers les murs d'un cachot, enchaînée à ce cachot par les passions, vivant au milieu des illusions des sens, dans un monde d'ombres et de faux biens, l'âme se sent faite pour ce qui est éternel et divin. La philosophie a pour but de l'acheminer à la vie véritable, en la purifiant du contact du corps, et de lui donner un avant-goût des biens véritables, en la détachant, autant que possible, de la terre et des sens. Mais cette vie véritable, qui consiste dans la contemplation parfaite de ce qui est vrai et divin, est un idéal que nous ne pouvons atteindre tant que nous habitons le corps. C'est après que la mort nous aura délivrés de la prison du corps que notre âme, alors pure, pourra connaître ce qui est pur, et se réunira à ce qui lui est semblable (1). Voilà une image de la vie future. C'est, selon Platon, la communion avec Dieu.

Les mêmes pensées se retrouvent encore dans le fameux passage du *Banquet*, où Diotime décrit à Socrate le dernier effort et l'objet suprême de l'amour. Le cœur humain, altéré de beauté, ne trouve son parfait contentement que quand il peut saisir et embrasser la beauté parfaite et impérissable : « Ce qui peut donner du prix à la vie, « c'est le spectacle de la beauté éternelle... Quelle ne se« rait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné « de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et « simplicité, non plus revêtu de chairs et de couleurs hu« maines, et de tous ces vains agréments condamnés à « périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa « forme unique, la beauté divine (2) ! »

(1) PLATON, *Phédon*, trad. Cousin, t. I, p. 199 et suiv. — PLUTARQUE, *Consolatio ad Apollonium*, ed. Reiske, t. VI, p. 411, et passim.

(2) PLATON, *Banquet*, trad. Cousin, t. VI, p. 317, 318.

La contemplation de la beauté éternelle et de la vérité absolue est, dans les conditions de la vie terrestre, troublée et imparfaite. Elle est le besoin des âmes pures; elle sera leur occupation et leur récompense dans l'autre vie. Ces derniers mots ne sont pas expressément dans Platon ; mais on peut les lui attribuer, ce semble, sans dépasser sa pensée. Platon, en effet, décrit ici la vie idéale de l'âme humaine. La contemplation des essences, la vision face à face du vrai, du bien et du beau en soi, c'est-à-dire de Dieu ; voilà en quoi elle consiste. Impossible tant que l'âme est enfermée dans le tombeau du corps, elle est propre et naturelle à l'âme libre, émancipée des liens de la matière, et rendue à elle-même, quand le poids des péchés ne l'entraîne pas vers les régions inférieures (1). Les mêmes pensées se retrouvent encore dans la première partie du *Phèdre*, mais enveloppées sous le voile des

(1) « Comment un homme qui aime véritablement la sagesse, et qui a la ferme espérance de la trouver dans les enfers, serait-il fâché de mourir, et n'irait-il pas avec joie dans les lieux où il jouira de ce qu'il aime ? Ah ! mon cher Simmias, il faut croire qu'il ira avec une très-grande volupté, s'il est véritablement philosophe ; car il est fortement persuadé que nulle part que dans l'autre monde il ne rencontrera cette pure sagesse qu'il cherche. » (*Phédon*, t. I, p. 208.)

Le platonicien Plutarque s'exprime avec une égale précision sur la beatitude des âmes vertueuses : « Les âmes humaines, tant qu'elles sont unies aux corps et soumises aux passions, ne peuvent avoir de participation avec Dieu que par les faibles images que la philosophie en retrace à leur intelligence, et qui ressemblent à des songes obscurs. Mais lorsque, dégagées de leur lien terrestre, elles ont passé dans ce séjour pur, saint et invisible, qui n'est exposé à aucune révolution, alors ce Dieu (Osiris), devient leur chef et leur roi ; elles sont fixées en lui et contemplent cette beauté ineffable dont elles ne peuvent se rassasier, et qui excite sans cesse en elles de nouveaux désirs. » (PLUTARQUE, *De Isid. et Osir*, éd. Reiske, t. VII, p. 504, 505.)

mythes, et mêlées aux dogmes de la vie antérieure, de la chute et de la transmigration des âmes.

Cicéron nous est un sûr garant que nous n'avons pas altéré la pensée de Platon, lui qui résume ainsi son enseignement au sujet de la destinée des âmes dans l'autre vie : « Deux chemins s'offrent aux âmes au sortir du corps : « celles qui, dominées et aveuglées par les passions hu-« maines, se sont livrées tout entières à la débauche, se « sont souillées de crimes et de vices domestiques, ou de « forfaits inexpiables envers l'État, prennent une route dé-« tournée, opposée à celle qui mène au séjour des dieux. « Celles, au contraire, qui ont conservé leur innocence et « leur pureté (1), qui se sont, autant que possible, gardées « de tout commerce avec les organes, s'en sont, pour ainsi « dire, séparées, et qui, dans des corps humains, ont « imité la vie des dieux, prennent leur vol et retournent « librement à Dieu, d'où elles sont sorties (2). » Voilà, sur ce point, où la philosophie païenne s'est arrêtée, et saint Justin, j'allais dire le christianisme, ne s'est pas élevé plus haut, n'a rien dit de plus précis et de plus sublime !

(1) « A celui qui n'est pas pur, dit Platon, il n'est pas permis de contempler la pureté. » (*Phédon*, p. 206)

(2) « Ita enim censebat (Socrates) itaque disseruit, duas esse vias, duplicesque cursus animorum a corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent, et se totos libidinibus dedissent, quibus cœcati, vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent, vel republica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse seclusum a concilio deorum. Qui autem se integros, castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio, seseque ab his semper sevocassent, essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum : his ad illos, a quibus essent profecti, reditum facilem patere. » *Tusc* I, 30. — Ce passage est une traduction abrégée d'un passage du *Phédon*, p. 239, 240.

La personnalité de l'âme après la mort n'est pas très-nettement enseignée par Platon, il est vrai. Ces âmes vertueuses qui, après la fin de la vie terrestre, retournent à Dieu, semblent être absorbées dans la substance divine, comme l'eau renfermée dans des vases fragiles flottant sur l'Océan se mêle aux flots de la mer, après que ces vases ont été brisés.

Le corps humain est-il donc la forme nécessaire de la personnalité humaine, et faut-il dire que l'âme humaine garde mieux sa personnalité en reprenant son vêtement corporel? Platon est plus vrai, plus spiritualiste et plus métaphysicien quand il enseigne que le corps est pour l'âme une prison; que se débarrasser du corps, c'est conquérir la vie libre et parfaite. De plus, la vision face à face de la vérité et de la beauté éternelles, qui est, selon lui, l'état des âmes avant leur chute et après leur délivrance de la vie terrestre, n'est pas nécessairement une absorption en Dieu (1). Les âmes, avant de tomber sur la terre, dit-il poétiquement, suivaient le char des dieux. Après la mort et après l'expiation, elles reviennent à cette heureuse condition. N'est-ce pas, au reste, de la même manière et à peu près dans les mêmes termes que saint Justin parle de la destinée des âmes justes? Si la doctrine de Platon, sur ce point, sent le panthéisme, celle de saint Justin, nous l'avons dit, pourrait prêter le flanc à la même accusation.

Que deviennent les âmes des méchants après la mort? Quelle est leur destinée? La raison humaine n'a rien de plus à répondre à cette question, si ce n'est qu'elles

(1) « S'il y a quelque chose d'immortel et d'impérissable, l'âme, ô Cébès, doit l'être, et nos âmes existeront réellement dans l'autre monde. » (*Phédon*, p. 299.)

doivent expier leurs fautes. La description des lieux d'expiation, et des souffrances qu'elles subissent, est la matière de la poésie et des mythes, et la littérature païenne est remplie de peintures de cette espèce. Homère, Hésiode, Pindare, Virgile, Horace, Ovide, nous parlent des Enfers et des Champs-Élysées. Les poètes, dans ces récits, sont les interprètes plus ou moins libres des traditions religieuses de leur pays. Platon aussi, dans un grand nombre de Dialogues, dans l'épilogue de la *République*, à la fin du *Gorgias*, dans plusieurs passages du *Phèdre* et du *Phédon*, et, beaucoup plus tard, le platonicien Plutarque, ont recueilli et exposé, sans y croire qu'à demi, ces traditions religieuses (1).

De toutes ces descriptions, où il est assez difficile de faire la part de la fantaisie individuelle et d'un enseignement positif distribué peut-être aux initiés des mystères sacrés, on pourrait tirer les traits d'une doctrine assez conforme à la doctrine chrétienne, et compléter la pensée de saint Justin, qui indique, en quelques mots, ces analogies, comme s'il voulait se défendre de professer aucune nouveauté (2). « Quand nous enseignons, dit-il, « la conflagration du monde, nous répétons un dogme « stoïcien ; quand nous enseignons que les âmes des mé- « chants doivent, après la mort, conserver le sentiment, « et être punies ; celles des bons, libres de toute peine, « jouir de la béatitude, nous disons la même chose que

(1) « Peu de temps après la mort, dit Plutarque, il ne reste plus rien du corps qui puisse servir de matière à un châtiment physique. Le seul supplice de ceux qui ont mal vécu, c'est l'oubli et le néant. » Ἓν κολαστήριον ὡς ἀληθῶς τῶν κακῶν βιωσάντων, ἀδοξία καὶ ἄγνοια καὶ παντελῶς ἀφανισμός. (PLUTARQUE, *De occulte vivendo*, éd. Reiske, t. X, p. 647.)

(2) *Apolog.* I, § 18, p. 48.

« vos poètes et vos philosophes. » C'est donc entrer dans l'esprit du philosophe chrétien que d'aborder ces rapprochements.

Saint Justin enseigne la fin du monde par le feu. Le feu, selon les stoïciens, est l'agent de destruction et de rénovation du monde. Une ancienne tradition, constatée par Ovide, prouve que cette idée de la conflagration universelle et de la ruine du monde n'était pas nouvelle en effet : « Il était écrit dans les fastes du destin, dit le « poète, qu'un temps viendrait où la mer, la terre et la « voûte du ciel devaient s'embraser, et la laborieuse ma- « chine du monde se dissoudre (1). » Cette tradition venait peut-être de l'Orient. En effet, c'était un dogme de la religion des mages, qu'après la victoire d'Ormuzd et la défaite du principe du mal, le feu devait descendre sur le monde et purifier la création : mais, dans la doctrine de Zoroastre, cette conflagration du monde n'a pas pour but sa restauration : c'est, au sens chrétien, la fin du monde.

Le dogme chrétien de la résurrection des morts est fort différent du dogme de la métempsycose qu'enseignaient les pythagoriciens, et qu'on rencontre çà et là dans Platon. L'un et l'autre dépassent et déconcertent la raison, et semblent être une concession à l'imagination po-

(1) Esse quoque in fatis reminiscitur, affore tempus
Quo mare, quo Tellus, correptaque regia cœli
Ardeat et mundi moles operosa laboret.
(OVIDE, *Metamorph.*, I, v. 256.)

Pline, dans sa lettre à Tacite sur l'éruption du Vésuve, témoigne aussi des croyances populaires sur la destruction du monde :
« Plures æternam illam et novissimam noctem mundo interpretabantur. » (VI, 20.)

pulaire qui se représente mal l'existence d'un esprit pur, et qui voit dans le corps le signe de la personnalité individuelle.

Ces deux dogmes répondent au besoin de croire à l'expiation après la mort, et paraissent inventés l'un et l'autre à cause de la difficulté de concevoir la souffrance dans une substance spirituelle. Les coupables doivent, après la mort, être punis. Or, selon les partisans de la métempsycose, le corps est une prison, un lieu d'exil et de souffrance pour l'âme qui y est enfermée. Le retour dans le corps après la mort est un châtiment, et d'autant plus rigoureux, que le corps est plus vil. D'autre part, comment comprendre une peine qui ne serait pas analogue à celles que nous souffrons ici-bas? Quelle prise la douleur a-t-elle sur un pur esprit? Les seules condamnations qui touchent la foule et qu'elle redoute, sont celles qui frappent le corps. Les coupables doivent souffrir; donc, après la mort, au jour de la distribution des châtiments, les âmes reprendront les corps qu'elles ont animés pendant la vie, et subiront, dans des flammes matérielles, d'intolérables souffrances.

Tels sont, en deux mots, les dogmes de la métempsycose et de la résurrection chrétienne. D'un côté, les âmes vont habiter d'autres corps; de l'autre, elles sont rétablies dans les conditions de leur existence passée. Nous l'avons dit : la différence est grande.

Mais la doctrine de la transmigration des âmes n'est pas, dans l'antiquité païenne, l'unique réponse au problème de la vie future.

Le mythe populaire du Tartare et des Champs-Élysées semble impliquer, sinon une résurrection spéciale des corps, tout au moins cette croyance que l'âme et le corps

des bons et des méchants sont ensemble punis et récompensés.

Les bons se rendent dans les îles fortunées, dans de délicieuses prairies baignées d'une douce lumière. Ils y respirent l'air le plus pur : les concerts, les danses, les entretiens les plus vertueux et les plus saints concourent à leur bonheur. C'est là que l'homme, devenu parfait par sa nouvelle initiation, rendu à la liberté et vraiment maître de lui-même, célèbre, couronné de fleurs, les plus augustes mystères, converse avec les âmes justes et pures, et voit avec mépris la troupe profane de ceux qui, plongés dans la boue, se pressent et s'entassent sur la terre (1).

« Éclairés la nuit et le jour par un soleil toujours « éclatant, les justes coulent une existence paisible : « leurs bras ne fatiguent pas la terre et les flots hu-« mides, pour leur arracher une chétive nourriture ; « mais, près d'augustes dieux, ils jouissent d'une exis-« tence exempte de larmes... Ils tressent des guir-« landes pour leurs bras et des couronnes pour leurs « fronts (2). » Quant aux méchants, ils sont précipités dans des lieux obscurs, souterrains, où coulent des torrents de feu et des fleuves de fange, et y endurent d'affreux tourments. La nature de ces tourments indique assez que leurs corps habitent les enfers. Est-ce un pur esprit que ce Sisyphe de la fable, condamné à rouler son rocher ? ce Tantale dévoré de soif auprès de sources fraîches, et cet Ixion attaché à la roue? Sont-ce de purs esprits que ce tyran Ardiée et ses compagnons de douleur, s'efforçant

(1) PLUTARQUE, *De immortalitate animi*. — *De facie in orb. lunæ*, éd. Reiske, t. IX, p. 718.

(2) PINDARE, II, *Olymp.*, od. II.

de s'élancer hors du gouffre, et ramenés en arrière par ces personnages hideux, au corps enflammé, espèce de démons, ministres de la justice divine, qui leur lient les pieds, les mains, la tête, et les ayant jetés à terre et écorchés à force de coups, les traînent à travers des ronces sanglantes (1)? Sont-ce des âmes sans corps que tous ces criminels déchirés par le fouet des Furies, souffrant l'ardeur des flammes liquides ou la rigueur d'un froid glacial, gémissant, hurlant et remplissant le Tartare des plus horribles cris? Sans doute, Virgile peut bien servir de guide à Dante au travers des cercles redoutables des enfers (2), car le Tartare païen n'est pas différent de l'enfer chrétien : c'est la même noire prison, théâtre

(1) PLATON, *Républ.*, l. X, épilogue, p. 283, trad. Cousin.

(2) Virgile, dans son VI[e] livre de l'*Énéide*, fait mention d'une sorte d'expiation corporelle et sensible : « Les âmes, au sortir du corps, traînent après elles un reste de souillure, dont il faut qu'elles soient purifiées. »

Non tamen omne malum miseris, nec funditus omnes
Corporeæ excedunt pestes. . . . .
. . . .
Ergo exercentur pœnis veterumque malorum,
Supplicia expendunt. . . . .

A propos de ces deux vers, le scholiaste Servius fait cette remarque : « Pœnas autem minime perferunt animæ ; sed illius conjunctionis relliquiæ quæ fuit inter animam et corpus : nam licet ista duo per se pœnas perferre non possint, homo tamen perfert qui de his duobus est factus. »

. . . . . . Aliæ panduntur inanes
Suspensæ ad ventos, aliis sub gurgite vasto,
Infectum eluitur scelus aut exuritur igni.

Ce sont les trois modes de purification des âmes enseignés dans les mystères de Bacchus, dit le même Servius : « Aut tæda purgantur et sulphure ; aut aqua abluuntur, aut aere ventilantur. »

des mêmes supplices : c'est, de part et d'autre, un lieu de tortures, le séjour des pleurs et des gémissements (1).

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas trace, dans les mythes grecs ou romains, du dogme de la résurrection générale des morts. En Perse, ce dogme était enseigné très-explicitement. Théopompe, cité par Diogène Laerce, rapporte que les mages enseignent que les hommes doivent ressusciter, et jouir alors de l'immortalité (2). Après la défaite d'Ahriman, le corps, qui est l'œuvre d'Ormuzd, sera purifié du germe de mort que l'autre y a déposé. Les hommes, revêtus de corps purs comme l'éther, jouiront, dès lors, d'une existence immortelle et bienheureuse sur la terre affranchie désormais du mauvais principe. Sosiosch, prophète et rédempteur, triomphera de la mort et jugera le monde. Armé de la force d'Ormuzd, il rappellera les morts à la vie. Comment, demande Zoroastre à Ormuzd, comment pourra se reformer un corps dont les vents et les flots ont emporté les débris? Ormuzd lui rappelle la toute-puissance de la force créatrice : celui qui a formé le grain du froment, et lui fait lancer, du sein de la corruption, une tige verdoyante, rappellera, mais seulement une fois, les morts à la vie (3).

Quant au dogme du dernier jugement, la philosophie et la religion païenne le proclament hautement, chacune à sa manière : « C'est sans doute, dit Plutarque, calomnier « la Providence que de l'assimiler à ces furies venge- « resses dont on fait peur aux enfants, et de la représen- « ter toujours armée pour châtier les mortels et punir ri-

(1) « Ibi erunt fletus et stridor dentium. » (S. MATTHIEU.)

(2) DIOGÈNE LAERCE, préface.

(3) *Paganisme et judaïsme*, par DOLLINGER, traduit par J. de P., t. II, p. 218, 219.

« goureusement leurs fautes (1). » Mais il est utile de croire que Dieu est propice aux bons, et sévère pour les méchants. Il convient d'attendre de lui de grands biens et d'en redouter de grands maux ; de se représenter qu'il est père, et en même temps qu'il est juge. Il ne faut pas dire que la justice est assise à côté de Jupiter. Ce dieu est lui-même la justice et l'équité, la plus ancienne et la plus parfaite des lois. Dans la vie, il frappe le coupable à son heure, et use souvent de clémence pour laisser place au repentir (2).

Mais c'est un principe essentiel que Dieu traite chacun selon son mérite, qu'il a l'œil ouvert sur toutes les actions et donne à chacun ce qui lui est dû. Il frappe sans colère, sans esprit de vengeance, mais personne n'échappe a sa justice infaillible. La punition qui paraît évitée n'est qu'ajournée. La justice divine s'applique déjà ici-bas, mais elle n'est pas bornée par les limites de la vie : elle s'exerce surtout au-delà du tombeau. Comme l'âme existe après la mort, c'est alors qu'elle reçoit les récompenses ou les peines qui lui sont dues. La vie a été pour elle un temps de combat, et ses travaux étant terminés, on lui décerne ce qu'elle a mérité (3).

Il ne s'agit pas là, comme on le voit, du dogme précis d'un jugement général. Tout l'enseignement de la philosophie ancienne (et peut-on dire que la philosophie moderne l'ait en effet dépassé ?) se réduit à affirmer que Dieu est le souverain juge des âmes et l'infaillible dispensateur des récompenses et des peines, et qu'il donne à chacun le juste prix de ses actions.

(1) PLUTARQUE. — Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, éd. Reiske, t. X, p. 530.

(2) PLUT. — Non posse suav. viv. second. Epic. p. 530, 531.

(3) PLUT., *De sera numinis vindicta*, éd. Reiske, t. VIII, p. 221.

Écoutons maintenant la mythologie, ou pour mieux dire, la religion païenne : « Aussitôt que les âmes sont « sorties du corps, elles se rendent dans un lieu mer« veilleux, où se voient dans la terre deux ouvertures « voisines l'une de l'autre, et deux autres au ciel qui ré« pondent à celles-là. Entre ces deux régions sont assis « les juges : Minos, Eaque et Rhadamante, fils de Jupiter. « Rhadamante juge les hommes de l'Asie, Eaque ceux de « l'Europe ; Minos, auquel Jupiter lui-même a appris les « secrets de la justice, a l'autorité suprême pour décider « en dernier ressort, dans les cas où ils seraient embar« rassés, et préside le tribunal des enfers. Lors donc que « les hommes arrivent devant leur juge, par exemple « ceux d'Asie devant Rhadamante, Rhadamante les fai« sant approcher, examine l'âme de chacun, sans savoir « de qui elle est ; et souvent ayant entre les mains le « grand roi ou quelque autre roi ou potentat, il ne dé« couvre rien de sain en son âme ; il la voit toute cica« trisée de parjures et d'injustices par les empreintes que « chaque action y a gravées : ici les détours du men« songe et de la vanité, et rien de droit, parce qu'elle a « été nourrie loin de la vérité ; là les monstruosités et « toute la laideur du pouvoir absolu, de la mollesse, de « la licence et du désordre. Adrastée, fille de Jupiter et « de la Nécessité, est préposée à la punition de tous les « crimes, et aucun coupable, ni grand, ni petit, ne peut, « par force ou par ruse, échapper à sa vengeance. Dès que « les juges ont prononcé leur sentence, les bons et les « méchants sont séparés. Les premiers prennent leur « route à droite par une des ouvertures du ciel, portant « sur la poitrine un écriteau contenant le jugement rendu « en leur faveur. Les seconds prennent leur route à

« gauche, par une des ouvertures de la terre, ayant der-
« rière le dos un semblable écrit où sont marquées toutes
« leurs actions. Toutes les âmes coupables ne sont pas
« punies également. Les peines, comme les récompenses,
« sont proportionnées à la valeur des actions. La vertu
« et le crime sont payés au décuple. Mais ce n'est que
« par les douleurs et les souffrances que l'expiation s'ac-
« complit.

« Il y a de plus grandes peines pour l'impie, le fils
« dénaturé, l'homicide, et de plus grandes récompenses
« pour l'homme religieux et le bon fils. Pour ceux qui
« ont commis les derniers des crimes, et qui pour cette
« raison sont incurables, ils endurent à jamais d'ef-
« froyables tourments. Incapables de guérison, ils sont
« en quelque sorte suspendus dans la prison des enfers,
« servant tout à la fois de spectacle et de leçon à ceux qui
« y arrivent sans cesse. Les autres se purifient de leurs
« crimes et se réhabilitent par une juste expiation.
« Adrastée, qui préside au châtiment des coupables, a
« sous ses ordres trois Furies chargées d'appliquer à
« chaque âme la peine à laquelle elle a été condamnée.
« Des spectres hideux servent d'auxiliaires aux Furies.
« Dans ce royaume des ténèbres, il y a plusieurs lacs :
« dans l'un bouillonne l'or en fusion ; un autre est rempli
« d'un plomb plus froid que la glace, un autre de fer.
« La garde en est confiée à des génies qui, armés de
« tenailles, plongent dans ces lacs les âmes criminelles.
« Tour à tour fondues par le feu, durcies par la glace,
« ou noircies par le fer, elles souffrent dans ces divers
« états des douleurs inexprimables (1). »

(1) Tous les traits de cette description sont empruntés aux *Épilogues*

L'enfer païen est riche en scènes propres à épouvanter les méchants. Il semble qu'il ait été inventé pour arrêter par la crainte ceux que la seule laideur du vice ne suffirait pas à retenir. « Il est utile, en effet, dit Plutarque, de « faire boire les méchants dans la coupe de la superstition, « d'armer contre eux toutes les terreurs du ciel et de la « terre, de les environner de frayeurs et de soupçons, « d'ouvrir des abîmes sous leurs pas, s'il est vrai que, « contenus par ces pensées effrayantes, ils doivent se con- « duire avec plus de modération et d'honnêteté (1). » Pour agir vivement sur les imaginations grossières, on a ramassé comme à l'envi tout ce qui est le plus propre à faire frissonner d'horreur. L'enfer et ses supplices ont été décrits avec les plus sombres couleurs. Un gouffre souterrain, séjour du silence et des ténèbres éternelles : des marais de fange, des fleuves de métaux en fusion. Des bourreaux, figures hideuses, au corps enflammé, torturant les morts de mille manières : la roue, le fouet, les tenailles, le feu dévorant et inextinguible, le froid qui glace et dessèche, rien ne manque au tableau.

Nous n'avons pas eu besoin de forcer les textes, de torturer les allégories et les mythes, pour trouver dans la philosophie et dans la religion païennes des analogies avec certains dogmes du christianisme que saint Justin a le premier signalées. Nous craignons bien plutôt qu'on ne nous accuse de nous être complu trop longtemps à développer un lieu commun. Il ne saurait non plus y avoir

de la République, du *Gorgias*, et de deux traités de Plutarque, dont l'un a pour titre : *De sera numinis vindicta*, l'autre *De Consolatione ad Apollonium*. Les traits allégoriques qui se trouvent dans ces deux ouvrages rappellent la fin du X[e] livre de la *République*.

(1) PLUT. — Non posse suav. viv. secund. Epic., p. 542.

témérité ni blasphème à suivre ces rapprochements, que saint Justin et plusieurs pères et docteurs considérables des premiers siècles de l'Église ont eux-mêmes marqués.

Nous n'avons fait autre chose qu'expliquer, éclaircir, fortifier par de nouveaux textes ou de plus riches développements les indications qu'ils ont laissées :

Que Dieu existe, qu'il est par sa nature incompréhensible et ineffable, et cependant accessible à la raison et au cœur de l'homme ; qu'il est non pas l'ensemble des choses, ni la masse vivante et organisée du monde, ni je ne sais quel vague esprit répandu et circulant dans la matière, ni un être abstrait sans rapport avec l'humanité et avec la conscience, que les politiques ont fait sensible aux prières de l'homme, propice aux gens de bien, terrible aux méchants, pour qu'il servît de soutien aux lois et de gardien suprême à l'ordre social ; mais un être réel et vivant, c'est-à-dire une personne, intelligent et juste, la substance même du beau, du vrai et du bien ; qu'il veille sur le monde, non d'un regard distrait, comme ces souverains orgueilleux s'enfermant loin du tracas des affaires dans leur majesté silencieuse, et insouciants du bonheur de leurs sujets, mais avec la sollicitude et la bienveillance d'un père attentif à tous les mouvements de ses enfants ; qu'il a donné à l'homme la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de se conduire, et une loi qui doit régler sa conduite ; qu'il est le juge en même temps que le père de l'humanité ; que l'âme humaine, formée en quelque sorte d'éléments divins, doit échapper à la mort et persister dans la vie après la dissolution des organes ; qu'alors et dans un autre monde elle doit répondre de ses pensées et de ses actions, bonnes ou mauvaises, et recevoir le prix des unes et des autres : voilà des vérités que saint Justin regarde comme fai-

sant le fond de la philosophie nouvelle qu'il a embrassée. Or, ces mêmes vérités, saint Justin l'avoue, la philosophie païenne les a trouvées, connues et enseignées. Non pas toute philosophie. La vérité est une, sans doute, et par suite la science, si l'on considère l'une et l'autre à un point de vue abstrait et en quelque sorte idéal. Mais la raison humaine est un mélange d'ombre et de jour. Les philosophes cheminent librement, éclairés par cette raison, chacun dans sa voie. Tous les esprits n'ont pas la même profondeur, la même portée, la même manière d'envisager les choses. De là les divergences, les oppositions d'idées, la diversité des écoles et des systèmes, que les apologistes chrétiens reprochent si aigrement à la philosophie, et qui sont le fait de la liberté et de l'imperfection originelle de la raison humaine. Non pas toute philosophie, disons-nous, mais certaines écoles philosophiques, ou, pour mieux dire, certains philosophes, auxquels saint Justin rend hommage, et qui représentent, plusieurs siècles avant l'avènement du christianisme, ou à l'époque même où il se développe, mais assurément en dehors de son action et de ses enseignements, le libre effort de la raison humaine.

Nous pouvons donc, sans témérité, répéter sur ces diverses questions la conclusion que nous avons déjà émise à propos des problèmes de l'origine du monde, de la nature de Dieu et de sa Providence.

Le christianisme et l'hellénisme étaient d'accord au fond, et ce n'était pas par politique que, dans son zèle d'apologiste et de docteur, saint Justin disait si souvent : « Nous enseignons la même chose que les Grecs (1). Nous

(1) *Apolog*. I, § 24, p. 62, pass. cité.

« professons la même doctrine que vos poètes et vos « philosophes (1). »

Il est vrai que la philosophie et la religion païennes n'eurent jamais l'universalité qui dès le commencement fut le caractère de la doctrine nouvelle. La philosophie ne s'adressait qu'à un petit nombre, et, sur ces hautes questions, ses enseignements n'étaient pas uniformes. La diversité des points de vue, des méthodes, et par suite des solutions, les incertitudes, les doutes, c'est à la fois le défaut et l'honneur de la philosophie, c'est-à-dire de la liberté de l'esprit appliqué à ces sujets qui confondent la pensée. D'autre part, les mythes religieux étaient plutôt affaire d'imagination que de foi. Mais nous n'avons pas cherché ici à décrire l'état des âmes : nous nous sommes borné à creuser un peu plus profondément le sillon que saint Justin avait tracé, et à chercher dans les traditions de la philosophie païenne des antécédents aux dogmes chrétiens. Or, si l'on n'est pas aveuglé par l'esprit de secte, on doit reconnaître que la doctrine chrétienne, au moins entre les mains de saint Justin, loin de détruire la sagesse des savants et toutes les anciennes croyances, les résumait, les étendait, les popularisait, les purifiait et les accommodait à toutes les âmes en leur donnant un caractère plus familier.

Le dogme de la fin du monde par une conflagration universelle, le dogme de la résurrection des morts, celui du dernier jugement, la séparation des bons et des méchants, les peines matérielles des uns dans les enfers, les joies et la félicité des autres auprès de Dieu; tous ces dogmes enseignés dans la doctrine chrétienne avaient été pressentis et enseignés avant la venue du Christ, par les philosophes et les théologiens du paganisme.

(1) *Apolog.* I, § 20, p. 54.

CHAPITRE VI.

Dogmes de la Naissance, de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ. — Cérémonies chrétiennes. — Baptême, Eucharistie. — Traditions et cérémonies païennes analogues, d'après saint Justin.

Analogies signalées par saint Justin entre les dogmes les plus mystérieux de la doctrine chrétienne sur la naissance, la vie, la mort et la résurrection du Christ, et certains enseignements ou traditions du paganisme. — Sens de ces rapprochements. — Manière dont saint Justin les explique. — Hypothèse des emprunts faits par les Grecs aux livres sacrés des Hébreux. — Analogies signalées par saint Justin entre les rites chrétiens et certains usages religieux du paganisme. — Baptême chrétien. — Ablutions lustrales des païens. — Sens symbolique et mystique du baptême chrétien et des lustrations païennes. — Eucharistie chrétienne. — Oblation du pain, du vin et de l'eau dans les mystères mithriaques. — Analogie tout extérieure.

Il y a dans la doctrine chrétienne des dogmes mystérieux qui relèvent de l'autorité seule, et sur lesquels la raison ne peut s'exercer : ils sont l'objet de la foi et non du raisonnement.

Tels sont les dogmes de la Naissance, de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ.

Saint Justin cependant, sans craindre de ravaler par d'indignes rapprochements le divin fondateur de la doctrine chrétienne, a été chercher dans la mythologie païenne des arguments et des analogies pour justifier ces dogmes : « Quand nous disons que le Verbe, qui est le « premier-né de Dieu, Jésus-Christ, notre maître, est né « en dehors de la loi commune, qu'il a été crucifié, qu'il « est mort, est ressuscité et est monté au ciel, nous n'ap« portons rien de nouveau et qui n'ait été dit déjà de

« ceux qui passent parmi vous pour les fils de Jupiter (1). « Vous savez, en effet, combien les écrivains qui sont en « honneur parmi vous attribuent de fils à Jupiter : Mer- « cure, verbe messager et interprète (2), et maître de tous « les arts ; Esculape, médecin, qui est monté au ciel après « avoir été frappé de la foudre, et les autres qui prirent « le même chemin : Bacchus, après avoir été mis en « pièces ; Hercule, après s'être livré aux flammes du bû- « cher pour se soustraire à ses travaux ; les Dioscures, « enfantés par Léda ; Persée, par Danaé ; Bellérophon, « enfin, qui, issu d'un sang mortel, fut élevé au ciel sur « le cheval Pégase. Parlerons-nous d'Ariane, et de tous « ceux qui, comme elle, furent admis dans le séjour des « astres ? Parlerons-nous de vos empereurs, auxquels « vous accordez, à leur mort, les honneurs de l'apothéose, « produisant des témoins qui affirment par serment avoir « vu César s'élever au ciel du milieu des flammes du bû- « cher où son corps est brûlé (3) ?

« Le fils de Dieu, appelé Jésus, encore qu'il n'eût été « qu'un homme comme un autre, aurait mérité, par sa « sagesse, d'être appelé fils de Dieu (4), car tous vos au- « teurs appellent Dieu père des hommes et des dieux. « Mais s'il est, comme nous l'enseignons, le Verbe de

(1) Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὅ ἐστι πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννῆσθαι Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανὸν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τῷ Διῒ καινόν τι φέρομεν. (*Apol.* I, § 21, p. 54.)

(2) Ἑρμῆν μὲν λόγον τὸν ἑρμηνευτικόν. (*Ibid.*)

(3) *Apol.* I, § 21, p. 54.

(4) Υἱὸς δὲ θεοῦ ὁ Ἰησοῦς λεγόμενος, εἰ καὶ κοινῶς μόνον ἄνθρωπος, διὰ σοφίαν ἄξιος υἱὸς θεοῦ λέγεσθαι· πατέρα γὰρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε πάντες συγγραφεῖς τὸν θεὸν καλοῦσιν. (*Apol.* I, § 22, p. 58.)

« Dieu, né de Dieu d'une manière extraordinaire, et tout « à fait en dehors de la voie commune, nous ne faisons, « je le dis encore, que répéter ce que vous racontez de « Mercure, ce Verbe messager de Dieu. Si on nous re- « proche de raconter qu'il a été crucifié, en cela, nous « ne faisons encore que dire de lui ce que vous dites « aussi des fils de Jupiter, dont nous avons parlé plus « haut, et qui n'ont pas échappé aux souffrances... Nous « tenons qu'il est né d'une vierge ; vous dites la même « chose de Persée ; nous racontons qu'il a guéri des boi- « teux et des paralytiques, rendu les malades à la santé, « rappelé les morts à la vie ; vous faites les mêmes ré- « cits d'Esculape, et lui attribuez des actions sem- « blables (1). »

Bien que ce zèle religieux, que nous appelons prosélytisme, fût étranger aux Romains, toute nouveauté religieuse leur était suspecte, surtout quand ils n'y trouvaient pas cet esprit de docilité et de conciliation qui leur permettait de loger les nouveaux dieux dans leur Panthéon. Ils n'avaient pas admis sans résistance les dieux de l'Orient, et si, de guerre lasse, ils les avaient reçus à la fin, c'est qu'ils avaient pu voir dans ces dieux, sous des noms étrangers, les anciennes divinités qui étaient, de

(1) Εἰ δὲ καὶ ἰδίως παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν γεγενῆσθαί αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν. Εἰ δὲ αἰτιάσαιτό τις ἐσταυρῶσθαι αὐτὸν, καὶ τοῦτο κοινὸν τοῖς προκατηριθμηνένοις παθοῦσιν υἱοῖς καθ' ὑμᾶς τοῦ Διὸς ὑπάρχει... Εἰ δὲ καὶ διὰ παρθένου γεγεννῆσθαι φέρομεν, κοινὸν καὶ τοῦτο πρός τὸν Περσέα ἔστω ὑμῖν. Ὃι δὲ λέγομεν χωλοῦς καὶ παραλυτικοὺς καὶ ἐκ γενετῆς πονηροὺς ὑγιεῖς πεποιηκέναι αὐτὸν καὶ νεκροὺς ἀνεγεῖραι, ὅμοια τοῖς ὑπ' Ἀσκληπιοῦ γεγενῆσθαι λεγομένοις καὶ ταῦτα φάσκειν δόξομεν. (*Apol.* I, § 22, p. 58, 60.)

temps immémorial, en possession du respect et de l'adoration publiques, et qu'ils avaient pu les faire entrer dans leur système religieux, comme les membres dispersés d'une même famille.

Si donc saint Justin rapproche et assimile, en quelque sorte, les récits chrétiens sur la naissance, la vie, la mort et la résurrection du Christ, et les traditions mythologiques du paganisme, s'il indique entre les uns et les autres des analogies extérieures, ce n'est pas, assurément, qu'il veuille mettre le christianisme sur le même pied que la religion païenne, ou qu'il cherche dans cette dernière un fondement et un appui aux enseignements chrétiens; il veut simplement justifier le christianisme de deux reproches : le reproche de nouveauté et le reproche d'absurdité. Ces passages, à notre avis, sont tout polémiques. En voici le sens :

Les adorateurs de Jupiter et des dieux ne peuvent croire que Dieu ait eu un fils; mais ils appellent Jupiter le père des dieux et des hommes; ils professent et enseignent que Jupiter a eu plusieurs fils; — ils ne peuvent croire que ce fils de Dieu soit né d'une vierge, d'une façon surnaturelle : mais ils le croient de Persée; — que ce Fils de Dieu ait vécu sur la terre, guéri des malades et rappelé des morts à la vie; mais ils le racontent et l'enseignent d'Esculape; — que ce Fils de Dieu ait souffert et soit mort sur la croix; mais ils le croient et le disent de Bacchus, d'Hercule et de beaucoup d'autres; — qu'il soit ressuscité et soit monté au ciel; mais ils le croient et le disent d'une foule de demi-dieux et de héros; ils le croient et le disent de leurs empereurs mêmes, auxquels ils ouvrent si complaisamment les portes du ciel après leur mort. Comment donc les récits chrétiens sont-ils ab-

surdes, extravagants, impies, contraires aux lois de l'État, tandis que les traditions païennes analogues sont conformes à la raison, à la piété et aux lois de l'État? Quelle est cette inconséquence de mépriser et de condamner les enseignements chrétiens, quand on reçoit et qu'on vénère des enseignements tout semblables?

Au reste, s'il y a des imitateurs et des plagiaires, ce sont les païens et non les chrétiens; s'il y a quelque nouveauté, c'est du côté des païens, et non du côté des chrétiens.

Les poètes et les mythologues du paganisme, en effet, ont été puiser leurs enseignements dans les livres des prophètes, et en particulier de Moïse, plus ancien, comme on sait, que tous les écrivains profanes. C'est là qu'ils ont trouvé la vérité, qu'ils ont si souvent altérée, faute de la comprendre. Ainsi, il est question, dans les livres saints, du Fils de Dieu : ils ont donné des fils à Jupiter. — Il y est question des souffrances du Fils de Dieu et de son ascension dans le ciel; ils ont imaginé de faire déchirer Bacchus et de le faire monter au ciel, et de même pour Bellérophon. — Il y est prédit que le Fils de Dieu devait naître d'une vierge; ils ont fait naître Persée de la sorte. — Il y est prédit que le Fils de Dieu guérirait des malades et ressusciterait des morts; ils ont inventé Esculape (1). Telle est la manière dont saint Justin explique les analogies qu'il a lui-même indiquées entre les légendes du paganisme et les enseignements chrétiens, sur la personne de Jésus-Christ.

Assurément, il n'est rien de plus arbitraire que cette explication. C'est une affirmation gratuite de prétendre que les Grecs ont eu connaissance des livres de Moïse, et

(1) *Apol.* I, § 54, p. 126, 128, 130.

on peut s'étonner d'autant plus de la trouver dans la bouche de saint Justin, qu'il a reçu, comme on sait, une culture grecque bien plus qu'hébraïque. En outre, le philosophe chrétien, pour expliquer son hypothèse d'emprunts faits par les Grecs à Moïse et aux prophètes, fait honneur à ces derniers de plusieurs choses qui ne se trouvent pas très-clairement dans leurs écrits.

C'est de la même façon que saint Justin explique l'analogie des rites chrétiens et de certains usages religieux de la religion païenne.

L'eau lustrale du baptême est répandue sur le fidèle comme la marque de sa purification et de sa consécration, car il est écrit : « Lavez-vous, purifiez-vous, faites « disparaître de vos âmes toute perversité... Et quand « vos péchés seraient comme l'écarlate, je vous rendrai « blancs comme la laine ; et quand ils seraient comme le « vermillon, je vous rendrai blancs comme la neige (1). » Et le Christ lui-même a dit : « Si vous n'êtes régénérés, « vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux (2). »

« Les démons, ajoute saint Justin, savaient qu'un pro« phète (Isaïe) avait parlé de ce baptême. Alors ils ont « institué que ceux qui entreraient dans leurs temples « pour leur sacrifier et leur offrir des libations ou la « fumée des victimes, se purifieraient par des ablutions « d'eau. Ils obtiennent encore de leurs adorateurs qu'a« vant de quitter leur maison pour se rendre dans les « temples où ils ont des autels, ils se purifient (3). »

(1) Isaïe, I, XVI, 20, cité par saint Justin, *Apol.* I, § 61, p. 144.

(2) *Apol.* I, § 61, p. 144. — Ce passage se trouve dans saint Jean, III, III, 5 ; mais les deux versets de saint Jean sont un peu différents de la citation qu'en fait saint Justin.

(3) *Καὶ τὸ λουτρὸν δὴ τοῦτο ἀκούσαντες οἱ δαίμονες διὰ τοῦ προφήτου*

Et de même lorsque le chrétien nouvellement initié a reçu l'aspersion régénératrice du baptême, on lui distribue comme aux autres fidèles du pain, du vin et de l'eau consacrés par des actions de grâces.... C'est ce que les mauvais démons ont essayé d'imiter dans les mystères de Mithra. Vous savez ou vous pouvez savoir que, dans la célébration de ses mystères, on présente à l'initié du pain et de l'eau sur lesquels certaines paroles sacramentelles ont été prononcées (1).

Ainsi le Baptême et l'Eucharistie des chrétiens ne sont pas choses nouvelles : le Baptême, selon saint Justin, est tout à fait analogue aux ablutions et aux lustrations si fort en usage dans la religion païenne ; et l'Eucharistie à la distribution du pain, du vin et de l'eau consacrés, qui était une des cérémonies du culte de Mithra.

Longtemps avant l'ère chrétienne, on avait dit que l'âme pure peut seule communiquer avec Dieu, et qu'il ne convient pas à l'homme de bien, et encore moins à Dieu, de recevoir les dons que lui présente une main souillée de crimes. On avait dit qu'il faut s'approcher des autels avec un cœur pur. Or, en tout temps et en tout pays les ablutions ont été regardées comme les signes extérieurs de la purification de l'âme (2). Voilà l'origine des

κεκηρυγμένον ἐνήργησαν καὶ ῥαντίζειν ἑαυτοὺς τοὺς εἰς τὰ ἱερὰ αὐτῶν ἐπιβαίνοντας καὶ προσιέναι αὐτοῖς μέλλοντας, λοιβὰς καὶ κνίσας ἀποτελοῦντας· τέλεον δὲ καὶ λούεσθαι ἀπιόντας πρὶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ἱερά, ἔνθα ἵδρυνται, ἐνεργοῦσιν. (*Apol.* I, § 62, p. 146.)

(1) Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς, μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε. (*Apol.* I, § 66, p. 158.)

(2) « Corporum lustratio symbolica fuit ceremonia interiorem animæ purgationem adumbrans. » (J. LOMEIER, *De lustrat. Veter. Gentil.* p. 195.)

lustrations et des purifications par l'eau pure ou salée qui étaient d'usage dans la religion juive et dans la religion païenne. Il n'est pas besoin de chercher des inventeurs et des plagiaires.

Le baptême chrétien a-t-il un sens mystique plus profond ? Ce n'est pas, comme on sait, une simple aspersion d'eau lustrale, c'est le symbole de la régénération morale : c'est la marque de l'initiation au christianisme. Nul n'est chrétien qui n'a reçu la sainte aspersion. Les lustrations et les purifications par l'eau avaient le même sens dans la religion païenne.

On se purifiait avec de l'eau consacrée avant de prendre part à un sacrifice, avant d'assister à une cérémonie religieuse, avant même de pénétrer dans l'intérieur du temple. *Templa cum adire disponitis,* dit Arnobe (*Advers. Gentes,* liv. VII), *ab omni vos labe puros, lautos, castissimosque præstatis* (1).

Des lustrations plus ou moins répétées précédaient aussi l'initiation aux mystères sacrés.

Avant d'admettre aux mystères, les Gentils soumettent l'initié à des ablutions lustrales, pour le purifier comme il convient de faire à des hommes qui abandonnent l'erreur et l'impiété pour embrasser la vérité (2). Toute initiation commence par des purifications publiques et secrètes (3).

(1) Τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἕλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια, καθάπερ καὶ τοῖς βαρβάροις τὸ λουτρόν. (CLÉM. d'Alex., *Strom.*, liv. V.)

Voir le chap. XVI de l'ouvrage cité plus haut, *De lustrat. Veter. Gent.*

(2) Ἐπεὶ καὶ πρὸ τῆς μυστηρίων παραδόσεως καθαρμούς τινας προσάγειν τοῖς μυεῖσθαι μέλλουσιν ἀξιοῦσιν ὡς δέον τὴν ἄθεον ἀποθεμένους δόξαν, ἐπὶ τὴν ἀληθῆ πρέπεσθαι παράδοσιν. (CLÉM. d'Alex., *Strom.*, liv. VI.)

(3) Ἐν τοῖς ἱεροῖς ἡγοῦντο μὲν αἱ πάνδημοι καθάρσεις εἶτα ἐπὶ ταύταις αἱ ἀπορρητότεραι μετὰ ταύτας (*Olympiodore.*)

Avant d'être initié aux mystères d'Isis, Apulée passe par les ablutions ordonnées (1). Il en était de même dans les mystères d'Osiris et dans ceux de Mithra (2). Tertullien l'atteste dans son traité du baptême, tout en déclarant qne les lustrations païennes sont sans vertu, et que c'est dans le seul baptême chrétien que l'âme est lavée et purifiée par l'eau répandue sur le corps (3). Ailleurs, il déclare que c'est le diable qui a pris à tâche d'imiter dans les mystères des faux dieux les saintes cérémonies de la religion chrétienne. « C'est lui qui plonge aussi « dans l'eau ses adorateurs et leur fait accroire qu'ils « trouveront dans ce bain l'expiation de leurs crimes ; il « marque au front les soldats de Mithra lorsqu'on les « initie ; il célèbre l'oblation du pain (4). »

Il ne s'agit pas ici, on le comprend, de comparer la vertu des lustrations chrétiennes et la vertu des lustrations païennes, mais seulement de signaler avec saint Justin, et après lui, l'analogie de ces rites considérés en eux-mêmes, en ajoutant que bien longtemps avant l'institution du baptême chrétien, l'eau lustrale servait aux purifications et aux initiations religieuses dans la religion païenne. Or, on sait que l'initiation seule donnait le droit de prendre part et d'assister aux mystères sacrés, et que c'était un

(1) « Jamque tempore, ut aiebat sacerdos, id postulante, stipatum me religiosa cohorte deducit ad proximas balneas ; et prius sueto lavacro traditum præfatus Deum veniam purissime circumrorans abluit. » (APUL., *Métamorph.*, lib. II.)

(2) Τῶν ἱερῶν ἀεὶ προπομπεύει τὸ ὑδρεῖον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. (PLUT., *De Isid. et Osirid.*)

(3) « Viduis aquis sibi mentiuntur : nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis cujusdam aut Mithræ. » (TERT., *De Bapt.*, ch. 5.)

(4) *De præscript.*, XL.

sacrilége, quelquefois puni très-sévèrement (1), que de pénétrer dans le sanctuaire sans avoir été auparavant purifié. C'est le sens du mot ἑκὰς ἔστε βέβηλοι, hors d'ici les profanes, c'est-à-dire les impurs, les infidèles, les non initiés.

On peut le dire cependant, les chrétiens n'ont pas plus emprunté l'ablution du baptême aux païens, que ceux-ci n'ont emprunté leurs lustrations aux Juifs. De pareilles institutions peuvent sortir naturellement chez plusieurs peuples à la fois, du fonds commun de l'esprit humain, sans qu'il soit nécessaire d'expliquer l'analogie par l'imitation.

Quant à l'oblation du pain et d'eau qui avait lieu après les épreuves redoutables de l'initiation aux mystères de Mithra, elle n'a avec l'Eucharistie chrétienne qu'une ressemblance tout extérieure. Et assurément la communion mithriaque, qui se célébrait en Perse plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, ne vient pas des chrétiens.

(1) « Athenis duo juvenes Acarnanes per initiorum dies non initiati, templum Cereris, imprudentes religionis cum cætera turba ingressi sunt. Facile eos sermo prodidit, absurde quædam percunctantes : deductique ad antistites templi quum palam esset per errorem ingressos, tanquam ob scelus infandum interfecti sunt. » (Tite-Live, xxxi, 14.)

On sait comme Cicéron insiste sur la violation des mystères de la bonne déesse par Clodius.

CHAPITRE VII.

Démonologie païenne. — Démonologie chrétienne.

Esquisse de démonologie qu'on peut recueillir dans saint Justin. — Natures intermédiaires entre Dieu et l'homme. — Séparation par suite d'une chute de ces êtres en bons et en mauvais anges. — Mission et rôle des bons anges. — Mauvais anges, principe de l'erreur et du mal dans le monde. — La croyance aux démons fait le fond du polythéisme. — Bons et mauvais démons. — La théologie d'Homère et d'Hésiode transformée en démonologie par Pythagore et Platon, pour sauver l'immutabilité et la majesté de la nature divine. — Analogie et différence du système démonologique chrétien et des systèmes grec et romain. — Ressemblance plus profonde entre la conception chrétienne et la conception persane. — Identité de Satan et d'Ahriman.

Nous avons, jusqu'ici, suivi pas à pas saint Justin dans les divers rapprochements qu'il se plaît à établir entre les dogmes chrétiens et les doctrines philosophiques ou religieuses du paganisme. Nous compléterons sa pensée en mettant en parallèle la démonologie chrétienne et la démonologie païenne.

Saint Justin enseigne que Dieu a créé certaines natures intermédiaires, supérieures à l'homme, mais douées, comme lui, de liberté. Parmi ces êtres, les uns ont fait un bon usage de leur liberté et jouissent, en récompense, de l'éternelle béatitude. Ce sont les bons démons ou les anges. Ils assistent Dieu; ils forment, en quelque sorte, sa cour; ils sont les ministres assidus de ses volontés, les messagers et les exécuteurs de ses décrets. Dieu a commis chacun d'eux au gouvernement des choses et des hommes. Les autres ont mal usé de leur liberté et ont,

en punition de leurs fautes, été exilés loin de Dieu : ce sont les mauvais démons. Leur chef est Satan. Ils sont le principe de toute espèce de mal, les instituteurs et les objets de l'idolâtrie, les ennemis et les persécuteurs de la vérité et de la vertu. Ce sont eux qui suggèrent les pensées coupables et les actions mauvaises. Au jour du jugement, ils seront précipités dans les flammes éternelles.

Telle est l'esquisse de démonologie qu'on peut tirer de saint Justin. Cette démonologie, considérée dans ses traits principaux, est-elle absolument nouvelle et entièrement originale? La croyance aux démons fait le fond du paganisme. Dans le polythéisme grec et romain, la terre est unie au ciel, si je puis dire, par une série innombrable de divinités de tout ordre, de toute espèce et de toute nature qui forment comme une chaîne sans fin. Au sommet de la hiérarchie sont les dieux supérieurs dont le père et le souverain est Ζεύς ou Jupiter, le dieu bon et grand par excellence, investi de la puissance suprême, et résumant en lui toutes les attributions et tout le pouvoir des autres dieux (1). A l'autre extrémité sont des êtres d'une essence subtile, éthérée, surhumaine, inférieurs aux dieux, mais fort au-dessus des hommes, suspendus et flottants, pour ainsi dire, entre le ciel et la terre, et mêlés à toutes les choses et à toutes les actions de la vie humaine : ce sont les démons ou génies. Dans Homère, le mot démon est l'appellation générale des dieux, et ne sert pas à désigner ces divinités subalternes. Depuis Hésiode, il prend ce sens spécial ; il s'en faut, cependant, que la démolologie païenne soit formée et

(1) Unde nil majus generatur ipso
Nec viget quidquam simile aut secundum.
(HORACE, *Odes*, I, XII, v. 17.)

constituée à cette époque. Selon le poète théologien, les démons sont des esprits purs qui habitent sur la terre où ils sont, en quelque sorte, les organes de la Providence, les gardiens et les protecteurs de la vie, et les dispensateurs des faveurs célestes (1).

Bientôt le nombre des démons se multiplia : chaque pays, chaque cité, chaque maison, chaque individu eut ses démons ou génies familiers. L'univers, selon Héraclite, est peuplé de démons (2). La superstition, et peut-être aussi le besoin d'expliquer l'action de Dieu dans le monde, et le mal qui désole la terre sous tant de formes, donna naissance à la doctrine des bons et des mauvais démons (3). Les premiers sont les messagers, les interprètes et les serviteurs de Dieu, autrement dit, les manifestations diverses, et les personnifications de sa puissance. Ils portent à Dieu les prières et les vœux des mortels, et rapportent aux mortels les bienfaits et les dons de Dieu. Ils administrent le monde, et prennent soin de la vie humaine. C'est un bon démon qui, la veille de Cannes,

(1) Τοὶ μὲν δαιμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
Ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων
Οἵ ῥα φυλάσσουσι τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
Ἠέρα ἑσσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν
Πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλήϊον ἔσχον.
(HESIOD., op., et dies v. 121.)

(2) Καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.

(3) Plutarque atteste (*De Isid. et Osir.*) que cette croyance à deux divinités contraires et ennemies, dont l'une est le principe du mal et l'autre du bien, est fort ancienne et dérive d'une tradition dont on ignore la source : Παμπάλαιος.... δόξα τὴν ἀδέσποτον ἔχουσα, τὴν δὲ πίστιν ἰσχυρὰν καὶ δυσεξάλειπτον οὐκ ἐν λόγοις μόνον, οὐδὲ ἐν φήμαις ἀλλὰ ἔν τε τελεταῖς ἔν τε θυσίαις, καὶ βαρβάροις καὶ Ἕλλησι πολλαχοῦ περιφερομένην.....

avertit Varron, dans *Silius Italicus*, d'éviter la bataille. Les autres sont envieux, jaloux, malfaisants, ennemis des hommes, avides de sang et de meurtre. Les *Peines*, les *Furies*, les *Alastores*, dont parlent si souvent les poètes, sont des démons de cette espèce (1). La peste qui ravage Thèbes, dans l'*OEdipe*, et *enrichit de pleurs et de gémissements le sombre Achéron*, est un mauvais démon (2).

La doctrine des démons semblait un fruit naturel du polythéisme. Qu'y avait-il, en effet, de plus conforme à l'esprit d'une religion qui proposait à l'adoration des hommes la nature dans ses éléments ou ses forces personnifiées, que de multiplier et de diversifier ces personnifications, que d'individualiser toutes les formes de la vie physique ou morale, les causes inconnues et d'autant plus redoutables (3) des biens et des maux; les tendances, les désirs, les qualités abstraites du cœur humain? Cependant, chose étrange! c'est sous les auspices des philosophes les plus spiritualistes et les plus opposés à l'anthropomorphisme populaire que la doctrine des démons, jusque là vague et confuse, se détermine et se constitue. Nous voulons parler de Pythagore, d'Empédocle et de Platon.



Les démons sont, pour ces philosophes, comme un moyen légitime de purifier la notion de Dieu de tout ce

(1) « Les démons amis du sang, du meurtre et des calamités étaient désignés sous le nom de δαίμονες προστρόπαιοι. On leur opposait les démons libérateurs (λύσιοι), ceux qui éloignaient le mal (ἀποτρόπαιοι ἀλεξίκακοι). » (E. MAURY, *Hist. des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 348.)

(2) Πυρφόρος Θεός. (SOPH., *OEdipe roi*.)

(3) « Potentia enim incognita pro infinita haberi solet vulgo imperito. » (HOBBES, éd. Amst., 1668, *Leviath.*, § 45, p. 306.)

que les mythologues anciens y avaient arbitrairement introduit de trop vil et de trop humain. Dieu est éloigné du monde où on l'avait mêlé, fort indignement, comme un personnage de théâtre. Il reprend sa grandeur, sa perfection et sa vraie majesté. Il est bon, et il ne convient pas de lui rapporter rien qui soit mauvais. C'est aux démons qu'il faut attribuer les actes mauvais, vicieux, condamnables ou répréhensibles, dont de grossières traditions ont chargé les dieux (1). Car les démons sont capables de mal faire, comme les hommes.

Ainsi, les maladies qui frappent les hommes, les châtiments dont ils sont l'objet, viennent des démons et non des dieux, et aussi les songes et les apparitions. Dans son effort pour spiritualiser le polythéisme, Platon va jusqu'à réduire les grands dieux de la religion populaire au rôle subalterne de démons. Lors donc que saint Justin et les apologistes chrétiens, dans leur critique du polythéisme, protestent que les dieux du paganisme, Jupiter, Junon, Apollon ne sont que des démons, ils répètent ce que Platon, au IVe siècle, et Pythagore, au VIe siècle avant Jésus-Christ, avaient dit très-nettement. Entre les mains de ces philosophes, la théologie d'Homère se transforme en une démonologie.

Dans son *Banquet*, Platon nous explique très-nettement la fonction d'un démon : « Quelle est la fonction d'un « démon ? C'est d'être l'interprète et l'entremetteur entre « les dieux et les hommes, apportant au ciel les vœux et « les sacrifices des hommes, et rapportant aux hommes « les ordres des dieux, et les récompenses qu'ils leur ac-

(1) JAMBLIQUE, *Vit. Pythag.*, c. 32, p. 176. — EMPÉDOCLE, édit. Shirz, t. I, p. 296.

« cordent pour leurs sacrifices. Les démons entretiennent « l'harmonie de ces deux sphères : ils sont le lien qui « unit le grand tout. C'est d'eux que procède toute la « science divinatoire et l'art des prêtres, relativement aux « sacrifices, aux initiations, aux enchantements, aux pro- « phéties et à la magie. Dieu ne se manifeste pas immé- « diatement à l'homme, et c'est par l'intermédiaire des « démons que les dieux commercent avec les hommes et « leur parlent, soit pendant la veille, soit pendant le som- « meil (1). » C'est dans ces démons que Philon reconnaissait les anges de la tradition hébraïque : « Ceux que « les philosophes grecs, dit-il, appellent héros et dé- « mons, Moïse, usant d'un terme plus juste, les appelle « des anges (2). »

Les nouveaux platoniciens n'ajoutèrent rien d'original à la doctrine de Platon sur les démons. Maxime de Tyr considère les démons comme des génies tutélaires, gardiens et protecteurs de la vie humaine, plutôt que comme des esprits malfaisants, pervers, et occupés à nuire et à tromper (3). Cependant, la distinction des démons en bons et mauvais appartient essentiellement au paganisme, et coexiste chez les plus grands philosophes païens avec la croyance à l'unité de Dieu : « Le Dieu suprême plane « seul au-dessus de cette tourbe de génies malfaisants ou « vicieux, qui ont usurpé, dans le principe, son nom, et « dont toute la nature est, pour ainsi dire, infectée (4). »

(1) *Banquet*, t. VI, p. 298, 299.

(2) Οὓς οἱ μὲν παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντες ἥρωας καλοῦσι καὶ δαίμονας, Μωϋσῆς δὲ εὐθυβόλῳ χρώμενος ὀνόματι ἀγγέλους προσαγορεύει. (PHILON, *De Mundo*.)

(3) MAXIME DE TYR, *Dissert*.

(4) E. MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 428.

Sans affirmer aussi positivement que Hobbes (1) que c'est des Grecs que les Juifs, et, par suite, les docteurs chrétiens, ont emprunté leur démonologie, on ne peut s'empêcher de remarquer la frappante analogie qu'il y a entre les deux systèmes. Les démons y ont même nature, mêmes attributions, mêmes fonctions. Les bons démons ou anges, peu importe le mot, y sont également les messagers, les interprètes, les auxiliaires et les organes de la puissance divine. Les mauvais démons, ou démons proprement dits, tourmentent également les hommes, pénètrent partout, dans les aliments, et jusque dans les corps humains, qu'ils agitent de mille manières (2). Eux encore, dans les enfers, sont les instruments des vengeances divines, comme les *Erinnyes,* les *Pœnes,* et ces spectres hideux, et au corps enflammé, dont parlent Platon et Plutarque. Le personnage de Satan, l'archange du mal, le chef des démons, le prince des anges rebelles, l'adversaire, l'accusateur et le persécuteur des hommes, a passé de la tradition juive dans la doctrine chrétienne. Cependant, il y a quelque rapport entre ce démon, tel

(1) « Scripta autem sua simul cum lingua Græca per victorias et colonias suas communicarunt Græci Asiæ Ægypti et Italiæ populis, atque inde demonologiam, sive, ut loquitur S. Paulus, doctrinas de dæmoniis, Judæorum non pauci, tum qui in ipsa Judæa, tum qui in Alexandria, aliisque locis, quo dispersi erant, imbiberunt. » (Th. HOBBES, *Leviath.*, § 45, éd. d'Amst., 1668, p. 306.)

(2) Servius, contemporain de Macrobe, atteste aussi, dans une scholie du vers 743 du VIe chant de Virgile, la croyance aux bons et aux mauvais génies : « Cum nascimur, duos genios sortimur : unus est qui hortatur ad bona; alter qui depravat ad mala, nec incongrue dicuntur genii; quia, cum unusquisque genitus fuerit, ei statim observatores deputantur : quibus assistentibus post mortem, aut asserimur in meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem : per quos aut vacationem meremur aut reditum in corpora. »

que Dante ou Milton le représente, et l'Hadès de la mythologie grecque, géant monstrueux et effrayant, le prince du monde souterrain, le roi des enfers. Il y a aussi quelques traits d'analogie entre la légion des anges déchus de la Bible, précipités dans les enfers après leur rébellion, et les titans Cronos, Prométhée et les autres dieux maudits, foudroyés par Jupiter en punition de leur audace, précipités et enfermés dans les enfers avec des chaînes d'airain, et privés, à tout jamais, de la vue du soleil et de la fraîcheur de l'air.

Que le polythéisme grec ou romain ait enseigné l'existence d'un peuple de démons bons ou mauvais, répandus partout, et faisant sentir aux hommes l'effet de leur bienfaisance ou de leur colère, c'est ce qu'on ne peut nier. Mais la conception chrétienne dépasse celle-ci.

En effet, il n'est nulle part parlé, dans la mythologie païenne, de deux classes d'esprits hostiles et éternellement séparés. Or, c'est là l'idée caractéristique de la démonologie chrétienne. Tout génie est ange ou démon; c'est-à-dire bon ou mauvais, émane du ciel ou de l'enfer, appartient à l'armée de Dieu ou à celle de Satan.

Cette distinction tranchée entre les bons et les mauvais anges est toute persane : les rapports entre la démonologie grecque ou romaine et la démonologie chrétienne sont visibles; mais l'analogie est bien plus frappante encore entre la doctrine chrétienne et le dualisme persan. La Perse paraît avoir fourni aux chrétiens les éléments de leur système démonologique.

Zervan, Dieu unique et éternel, a produit deux fils : Ormuzd et Ahriman. Le premier représente le principe du bien; il est investi d'une autorité qui n'aura pas de fin. L'autre représente le principe du mal, et possède

une autorité temporaire. A la fin, Ahriman, ou le génie du mal, doit être vaincu et disparaître.

Les Amschaspands, les Izeds et les Ferwers sont les trois ordres de la hiérarchie des bons anges. Ils forment le cortége d'Ormuzd, et l'armée céleste chargée de maintenir l'ordre du monde.

Les Amschaspands jouissent dans le paradis, auprès d'Ormuzd, d'une félicité inaltérable et complète. Les Izeds sont inférieurs aux Amschaspands, quoique quelques-uns d'entre eux occupent, dans le système religieux, une position fort importante, et soient l'objet d'un culte plus spécial. Les Ferwers sont les éléments divins des âmes, des génies tutélaires. Ils veillent sur le monde, et particulièrement sur les individus, descendent sur la terre, et sont les intercesseurs des hommes auprès d'Ormuzd. Ils jouent à peu près le rôle des anges gardiens et des saints du christianisme, et sont, comme ces derniers, l'objet des prières et des invocations des mortels.

En face de cette phalange d'esprits lumineux et de bons génies qui peuplent le monde et y répandent les bienfaits du Dieu bon, se placent les Dews, serviteurs d'Ahriman, esprits de ténèbres, génies mauvais, sans cesse en lutte avec les bons génies ministres d'Ormuzd, qui défendent incessamment les créatures de leurs piéges et de leurs attaques.

Ahriman est le même que Satan (1), et les Dews, es-

(1) « Photius in Bibliotheca cod. LXXXI tradit ex Theodori presbyteri, Mopsuestias postea episcopi, de Persica magia libro Ζασράδην sive Ζαρουὰμ (Zervan) omnium principem, quem et fortunam vocat, genuisse Ορμίσδαν καὶ τὸν Σατανᾶν. Ubi Ορμίσδας est, qui aliis Ορομάσδης (Ormuzd); at Σατανᾶς sine dubio est Ahrimanius. » (G.-J. Vossius, *De Theologia Gentili*, Amsterdam, 1641, p. 1 (addenda libro primo.)

prits ténébreux et malfaisants, persécuteurs et corrupteurs des hommes, répondent aux démons du christianisme.

Quelle conclusion peut-on tirer de ces rapides rapprochements? Celle-ci, à notre avis : que le christianisme a trouvé en Grèce et en Orient une démonologie toute faite, qu'il l'a adoptée dans ses traits principaux et se l'est assimilée; que Pythagore, Empédocle, Platon, adversaires de l'anthropomorphisme hellénique, avaient, avant les docteurs chrétiens, renvoyé du ciel, placé dans une sphère inférieure et subordonné au Dieu suprême, sous le nom de démons, les divinités populaires; qu'avant les docteurs chrétiens, en Grèce, et surtout en Perse, on avait reconnu dans le monde l'opposition et la lutte du bien et du mal, qu'on l'avait personnifiée dans toutes ses formes et ses manifestations diverses, et qu'on avait préservé ainsi, d'une part, l'impassibilité de l'être infini, qui répugne au mouvement et à l'action trop fréquente et trop diverse daus le monde, et, d'autre part, sa bonté souveraine, qui ne peut facilement se concilier avec l'existence du mal et du désordre.

CHAPITRE VIII.

Préceptes de morale chrétienne. — Préceptes de morale païenne.

Sens et limites précises de ce parallèle. — Caractère essentiel de la morale chrétienne. — Le souverain bien, la règle suprême de la vie, est l'imitation de Dieu. — Caractère essentiellement spiritualiste et profondément religieux de la morale platonicienne. — Aimer et imiter Dieu, voilà, selon saint Augustin, le dernier mot de cette morale. — Prescriptions de la morale chrétienne citées par saint Justin, sur la pureté du cœur, l'amour des ennemis, le pardon des injures, l'aumône secrète, la bienfaisance, etc. — La chasteté, la pudeur, la continence, ne furent pas des vertus inconnues de l'antiquité. — Textes divers à l'appui de cette proposition. — De la charité, son fondement. — Socrate complète et épure l'idée étroite de la justice. — Platon enseigne qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que de la commettre. — Doctrine de l'universelle fraternité des hommes, professée par les platoniciens et les stoïciens. — De l'amour de ses semblables. — De la bienfaisance même envers ses ennemis. — Du pardon des injures. — De la pitié. — Sénèque, Épictète, Maxime de Tyr, Marc-Aurèle. — Rapprochement de divers préceptes chrétiens et païens. — Type idéal du sage d'après les moralistes païens. — Conclusion de ce chapitre.

Saint Justin n'a pas exposé en détail la morale chrétienne. Les chrétiens étaient accusés de débauches inouïes; il s'est contenté d'opposer à ces accusations le tableau de la vie de ceux qu'on accusait, et de rappeler quelques-uns des préceptes laissés par le Christ. On ne peut pas dire non plus qu'il ait invoqué sur ce point les préceptes des moralistes païens; cependant il a dit que les disciples des stoïciens et, jusqu'à un certain point, les poètes du paganisme avaient bien parlé de la morale (1).

Nous ne voulons pas comparer la morale païenne à la morale chrétienne. Il n'y a pas plus de morale païenne que

(1) Passage cité, p. 101, note 1.

de philosophie païenne. Nous ne voulons pas mettre en parallèle deux systèmes et deux civilisations : l'une vieille, usée, croulant de toutes parts; l'autre jeune, pleine de force et de sève, et s'apprêtant déjà, par la conquête et la rénovation des âmes, à conquérir et à régénérer la société. Nous nous demandons simplement s'il n'est pas possible de mettre à côté des préceptes cités par saint Justin des préceptes identiques ou analogues empruntés à l'antiquité profane.

Sans doute il n'est pas juste de juger des mœurs d'une société par quelques préceptes qu'on trouve épars çà et là dans les livres des moralistes; mais il n'est pas plus juste de juger des préceptes et de la morale par les mœurs. En tout temps et en tout pays, ce sont deux choses fort distinctes, heureusement quelquefois.

Dans l'ancienne société païenne, la morale valait mieux que les mœurs, et cette société même valait mieux que les descriptions que les satyriques en ont faites.

Notre objet n'est pas ici de présenter l'apologie de cette société; nous nous demandons seulement si, de Socrate à Marc-Aurèle, quelques voix, rares et mal entendues, peu importe, n'avaient pas enseigné la vertu à ce monde qui, dit-on souvent, en avait oublié jusqu'au nom.

La question que nous agitons est une question purement théorique, et cependant une question de fait, autrement dit de textes.

La morale chrétienne est essentiellement une morale religieuse. C'est Dieu lui-même qui promulgue la loi, qui en dicte les préceptes, qui veille à son exécution, qui propose des peines et des récompenses à ceux qui la suivent ou l'enfreignent. C'est, au reste, le caractère de toute mo-

rale religieuse en général, et en particulier de la morale chrétienne, que l'espérance et la crainte, ces deux puissants ressorts de la vie, y sont sans cesse mises en jeu, et que la faiblesse humaine est soutenue par des promesses immenses ou de terribles menaces (1). Dieu est la source et la substance de tout bien. Le bien, c'est ce qui plaît à Dieu, c'est ce qu'il veut et ce qu'il ordonne. Sans doute c'est dans la conscience que sont écrits les arrêts de la volonté divine et les préceptes de la loi morale (2); mais le caractère d'obligation de cette loi, dans la théorie chrétienne, dérive non pas de la conscience humaine, mais de la volonté de Dieu expressément révélée dans les livres saints. La première règle de la morale chrétienne, le premier devoir, celui qui contient et résume pour ainsi dire tous les devoirs, le souverain bien, comme dit la philosophie ancienne, c'est pour l'homme d'obéir à Dieu, de conformer sa volonté à la volonté de Dieu, en un mot d'imiter Dieu. Saint Justin, après saint Paul et saint Jean, le dit et le fait entendre à plusieurs reprises (3).

(1) Δοξάζομεν.... ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν κατ' ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι. Εἰ γὰρ οἱ πάντες ἄνθρωποι ταῦτα ἐγίνωσκον, οὐκ ἄν τις τὴν κακίαν πρὸς ὀλίγον ἡρεῖτο, γινώσκων πορεύεσθαι ἐπ' αἰωνίαν διὰ πυρὸς καταδίκην, ἀλλ' ἐκ παντὸς τρόπου ἑαυτὸν συνεῖχε καὶ ἐκόσμει ἀρετῇ, ὅπως τῶν παρὰ τοῦ θεοῦ τύχῃ ἀγαθῶν καὶ τῶν κολαστηρίων ἀπηλλαγμένος εἴη. (*Apol.* I, § 12, p. 28.)

(2) « Quand les païens, qui n'ont pas la loi, font naturellement les choses qui sont selon la loi, n'ayant point la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Ils font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur. » (S. PAUL, *Rom.*, II, 14.)

(3) Ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου (θεοῦ) βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι. (*Apol.* I, § 10, p. 26.)

Διὰ τὸ ἑλέσθαι τοὺς αἱρουμένους τὰ αὐτῷ (θεῷ) ἀρεστά. (*Apol.* I, § 10, p. 26.)

Le paganisme s'est-il jamais élevé à cet idéal ?

La morale de Platon, c'est une vérité hors de doute, est profondément spiritualiste et essentiellement religieuse. Si dans l'*Eutyphron* le disciple de Socrate proteste de l'indépendance absolue du bien moral, et cherche à lui donner pour unique fondement la conscience, c'est un acte de polémique contre la religion populaire, et l'effort d'une noble intelligence pour dégager la morale des liens d'une théologie dangereuse et corruptrice. « Quel homme « de bons sens, dit saint Justin, pourrait croire que le « père et le chef de tous les dieux, Jupiter, soit, comme « le racontent les poètes, parricide et né d'un père parri- « cide, adultère, incestueux, souillé des vices les plus « abominables, et ses fils comme lui ?... Peut-on imaginer « de plus funestes enseignements ? Car tous conviennent « qu'il est beau de prendre les dieux pour modèle (1). » Platon, lui aussi, avait bien vu que c'était autoriser le vice d'identifier le bien avec la volonté de ces dieux auxquels les mythologues prêtent toutes sortes d'actes coupables. « Que personne, dit-il au XIIe livre des *Lois*, ne se laisse « tromper par ce que débitent les poètes et les conteurs « de fables, ni ne s'enhardisse à commettre rien de sem- « blable sur la fausse persuasion qu'il ne fait en cela que « ce que font les dieux mêmes, car cela n'est ni vrai ni « vraisemblable, et quiconque se porte à commettre une « injustice n'est ni dieu ni enfant des dieux (2). »

Ἀπαθανατίζεσθαι δὲ ἡμεῖς μόνους δεδιδάγμεθα τοὺς ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγὺς θεῷ βιοῦντας. (*Apol.* I, § 21, p. 58.)

Μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται. (*Apol.* I, § 21, p. 56.)

(1) *Apolog.* I, § 21, p. 56, 58.

(2) Euripide disait de même dans son *Ion*, en s'adressant aux dieux : « Est-il donc juste que vous, les législateurs des mortels, vous puis-

Il n'en faut pas conclure que dans la doctrine de Platon la morale et la théologie soient séparées. Le Dieu de Platon est l'essence même du beau et du bien. En tant qu'identique au beau et au bien en soi, il est l'objet le plus haut du cœur et de la raison de l'homme. Connaître Dieu, le contempler, l'aimer, l'imiter, s'unir à lui de toute la puissance de l'âme, c'est le but de la sagesse, c'est la fin de la vraie philosophie, et en même temps c'est pour l'homme la plus pure félicité. Saint Augustin l'atteste précisément : *Non dubitat Plato hoc esse philosophari amare Deum, cujus natura sit incorporalis... ipsum autem verum ac summum bonum Plato dixit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei* (1).

... *Si ergo Plato Dei hujus imitatorem, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem, quid opus est excutere cœteros. Nulli nobis quam isti propius accesserunt* (2).

« Nous sommes de la race des dieux, » disait saint Paul en citant aux Athéniens un de leurs poètes. L'âme humaine, selon Platon, est d'origine divine : c'est une

siez être accusés vous-mêmes de violer les lois? S'il arrivait (cela ne sera pas, mais je l'imagine), s'il arrivait qu'un jour les hommes vous fissent porter la peine de vos violences amoureuses, Apollon, Neptune, et toi, Jupiter, qui commandes au ciel, il vous faudrait dépouiller vos temples pour payer vos infamies. En vous livrant à la volupté au lieu de prendre soin des hommes, vous êtes coupables. Il ne convient pas de taxer de tant de perversité les mortels, s'ils imitent les vices des dieux : il faut accuser ceux-là seuls qui leur apprennent à faire mal. » — Vers 442-451.

Sénèque aussi : « Quid aliud est vitia nostra incendere quam auctores illis inscribere deos, et dare morbo, exemplo divinitatis, excusatam licentiam ? » (*De brevit. vit.*, ch. XVI.)

(1) S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, VIII, 8.

(2) S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, V.

plante céleste (1); mais c'est un être déchu, enfermé dans le corps humain comme dans un sépulcre. En tombant sur la terre, l'âme a perdu ses ailes. Pour les retrouver et remonter à Dieu, il faut qu'elle se dépouille du corps, qu'elle rejette les voluptés et les faux biens de la terre, qu'elle meure au monde, au sens chrétien, jusqu'à ce que la mort vienne sonner l'heure de la délivrance, et l'unir à celui qu'elle ne peut qu'entrevoir ici-bas. Le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Banquet*, de nombreux passages de la *République* sont imprégnés, si je puis dire, de ces idées toutes chrétiennes. L'imitation de Dieu, c'est le dernier mot de la morale platonicienne comme de la morale chrétienne.

Le vrai bien, suivant Platon, est de s'éloigner de ce monde, de fuir cette terre où règne le mal. « Cette fuite de « la terre, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il est « possible, et on ressemble à Dieu par la justice, la sain- « teté et la sagesse... Dieu est parfaitement juste, et rien « ne lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui « est parvenu au dernier degré de justice. De là dépend « le vrai mérite de l'homme, ou sa bassesse et son néant. « Qui connaît Dieu est véritablement sage et vertueux (2). » « Le vrai sage aspire naturellement à l'être, et son der- « nier effort est de l'atteindre, de s'unir à lui et de vivre « dans son sein d'une vie véritable (3). » Sénèque rappelle quelque part que le précepte de l'imitation de Dieu n'est pas nouveau : *Habebit sapiens in animo vetus illud*

(1) Φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον. (*Timée*, éd. Didot, p. 247.) Clément d'Alexandrie se sert de la même expression dans son *Admonit. ad Græc.*, p. 63.

(2) PLATON, *Théétète*, trad. Cousin, tom. II, p. 133.

(3) PLATON, *Républ.*, liv. VI.

præceptum : Deum sequere (1). La meilleure manière, d'honorer la divinité, dit-il encore, c'est de l'imiter (2).

Nous sortons maintenant de ces généralités, pour demander à saint Justin les prescriptions de la morale chrétienne :

« Celui qui aura regardé une femme avec un mauvais « désir a déjà commis l'adultère dans son cœur (3).

« Celui qui épouse une femme répudiée par un autre « est adultère (4).

« Si vous aimez ceux qui vous aiment, que faites-vous « de nouveau? Les gens de mauvaise vie le font aussi; « mais, moi, je vous dis : priez pour vos ennemis, aimez « ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous mau- « dissent, et priez pour ceux qui vous persécutent (5).

« Si quelqu'un vous a frappé sur la joue droite, pré- « sentez-lui encore l'autre. Et si quelqu'un veut vous en- « lever votre tunique ou votre manteau, laissez-le faire. « Et si quelqu'un vous force à faire, pour l'aider, un mille « avec lui, accompagnez-le encore pendant deux milles. « Et celui qui se mettra en colère contre son prochain « devra craindre le feu (6).

« Donnez à celui qui vous demande, et ne repoussez « point celui qui veut emprunter de vous. Si vous ne prê- « tez qu'à ceux de qui vous espérez recevoir la même « grâce, que faites-vous de nouveau? Les publicains le

(1) *De vita beat.*, XV. Et ailleurs, dans le même chapitre : « Deo parere certa libertas est. »

(2) « Satis deus coluit, quisquis imitatus est. » (*Ep. ad Lucil.*, XCV.)

(3) S. MATTH., V, 28.

(4) Id., V, fin du verset 32.

(5) S. LUC, 32 ; S. MATTH., V, 44.

(6) S. LUC, VI, 29; S. MATTH., V, 22, 41, 16.

« font aussi. Prenez garde à ne pas faire vos bonnes « œuvres devant les hommes pour en être regardés ; au- « trement, vous n'en recevrez pas la récompense de votre « Père qui est dans les cieux (1).

« Soyez bienveillants et miséricordieux comme est « bienveillant et miséricordieux votre Père qui fait lever « son soleil sur les pécheurs, les justes et les mé- « chants (2).

« Ne jurez jamais ! bornez-vous à dire : Oui et Non ; « tout ce qu'on ajoute est mauvais (3).

« Le plus grand commandement est celui-ci : Tu ado- « reras le Seigneur, ton Dieu, et tu lui rendras à lui « seul un culte de tout ton cœur et de toutes tes « forces (4).

« Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui « est à Dieu (5).

« Ne soyez pas inquiets de la nourriture et du vête- « ment. Ne valez-vous pas mieux que les oiseaux et les « bêtes ? Dieu les nourrit. Votre Père céleste connaît vos « besoins (6).

« Ne vous faites point de trésors dans la terre, où la « rouille et les vers les détruisent, et où les voleurs les « déterrent ; mais faites-vous des trésors dans le ciel, « où ils ne craignent ni les vers ni la rouille (7).

(1) S. Matth., v, 42 ; S. Luc, vi, 30, 34.
(2) S. Luc, vi, 35 ; S. Matth., v, 45.
(3) S. Matth., v, 34, 37.
(4) S. Matth., iv, 10 ; S. Marc, xii, 30 ; S. Luc, x, 27.
(5) S. Luc, xx, 22, 25.
(6) S. Matth., vi, 25 ; S. Luc, xii, 22, 24.
(7) S. Matth., vi, 19.
Aucun des versets des évangélistes n'est cité littéralement.

Voilà comme s'exprime la morale chrétienne, et les maximes dans lesquelles saint Justin la résume. La plupart, comme on peut le voir, sont tirées du *Sermon de la montagne*. La tendresse, l'humilité, l'abnégation en sont les traits principaux. Elle prescrit la pureté intérieure, l'amour des ennemis, le pardon des injures, l'aumône secrète, la bienfaisance envers ceux même qui nous font du mal. Elle invite l'homme à s'immoler pour ses semblables, et à n'attacher son cœur qu'au ciel.

Il faut avouer tout d'abord que jamais les moralistes anciens n'ont parlé des devoirs de l'homme avec une semblable autorité, et qu'il serait malaisé de trouver, dans l'antiquité profane, un pareil ensemble de prescriptions.

Il convient d'ajouter que ces prescriptions sont d'une précision, d'une hauteur et, en même temps, d'une pureté et d'une délicatesse infinies, et qu'on ne voit pas qu'il soit possible de dépasser cet idéal. Pour entrevoir, chez les anciens, quelque chose qui en approche, non seulement il faut faire un choix, mais il faut encore se rapprocher des temps du christianisme, et interroger les écrivains qui ont vécu à l'époque de cette grande révolution morale et religieuse.

La chasteté, la pudeur, la continence, ne sont pas assurément les vertus les plus remarquables de la société païenne. Mais prétendre que leur nom même était inconnu et que les moralistes ne songèrent jamais à les recommander, est un parti pris d'aveuglement. Il est permis de croire que toutes les âmes n'étaient pas infectées de la corruption inouïe que Pétrone et Juvénal reprochent à leur temps. Au reste, nous l'avons dit déjà, il ne faut pas juger des préceptes par les actes, ni de la morale par les mœurs.

L'école de Pythagore enseigna la pureté des mœurs et la chasteté. Elle réprouvait l'adultère comme le crime qui offense le plus les dieux (1). Platon, dans le huitième livre de ses *Lois*, déclare infâme et prive de toute distinction et de tout privilége celui qui vit avec une femme qui n'est pas son épouse légitime (2). Les lois d'Athènes excluaient du temple la femme coupable d'adultère, et la privaient du droit de porter une parure (3). On sait qu'un des motifs de l'exil d'Ovide fut la licence de ses poésies érotiques : lui-même l'avoue et s'en défend, en disant qu'elles n'étaient écrites que pour les courtisanes (4). Valère Maxime rapporte que les secondes noces étaient communément blâmées à Rome (5); qu'il s'écoula 520 ans, depuis la fondation de Rome, sans qu'il y eût un seul divorce, et que la stérilité même ne paraissait pas un motif

(1) Ex quorumdam Pythagoreorum libris fragmenta, ap. Orelli.

(2) « A l'égard des femmes, si quelqu'un vivait avec une autre que celle qui est entrée en sa maison sous les auspices des dieux, et avec le titre sacré d'épouse, soit qu'elle lui soit acquise par achat ou de quelque autre manière, si son mauvais commerce vient à la connaissance de qui que ce soit, homme ou femme, nous ne ferons rien que de juste, en le privant par une loi, comme infâme, de toutes les distinctions et priviléges de citoyen. » (PLATON, *Lois*, VIII, t. VIII, p. 123, trad. Cousin.)

(3) Alf. MAURY, *Hist. des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 30, not. 5.

(4) Arguor obsceni doctor adulterii.

(*Trist.*, II, v. 213.)

At procul a scripta solis meretricibus arte,
Summovet ingenuas pagina nostra nurus.

(*Ibid.*, v. 304.)

(5) « Quæ uno contentæ matrimonio fuerant corona pudicitiæ honorabantur. . . . . . »

« . . . Multorum matrimoniorum experientiam quasi illegitimæ cujusdam intemperantiæ signum esse credentes. » (VALÈRE MAXIME, II, 3, 4.)

légitime de rompre l'union conjugale (1). « L'indulgence « des maris avait permis aux femmes l'usage de la « pourpre et de l'or. Mais cette parure était sans danger... « On voyait les autres, on était vu soi-même avec un « respect religieux, et une mutuelle pudeur protégeait les « deux sexes (2). »

Cicéron, dans son *Traité des devoirs,* enseigne que la faute réside dans la pensée et l'intention de mal faire, alors même que cette intention n'aurait pas été suivie d'effet, et Sénèque, le rhéteur, appliquant cette théorie au sujet particulier qui nous occupe, prononce ces paroles si semblables à celles du Christ, citées par saint Justin : « Elle est coupable même sans avoir commis la faute, « celle qui a eu un mauvais désir (3). »

Dans Epictète, on trouve, presque à chaque page, les préceptes les plus purs sur la chasteté et la continence. C'est peu pour le sublime esclave de dire que l'homme doit se souvenir en tout temps qu'il porte Dieu au-dedans de lui-même, et qu'il doit se garder de le souiller par des pensées impures et des actions basses (4); que son âme

(1) Valère Maxime, II, 2, 4.

(2) « Nulli enim tunc subsessores alienorum matrimoniorum oculi metuebantur; sed pariter et videre sancte, et aspici mutuo pudore custodiebantur. » (Valère Maxime, II, 5.)

(3) « Incesta est etiam sine stupro quæ cupit stuprum. » (*Controv.*, VI, 8.)

(4) Ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου (τοῦ θεοῦ) οὐ θέλεις μεμνῆσθαι ὅταν ἐσθίῃς τίς ὢν ἐσθίεις, καὶ τίνα τρέφεις ; ὅταν συνουσίᾳ χρῇ, τίς ὢν χρῇ ; ὅταν ὁμιλίᾳ, ὅταν γυμνάζῃ, ὅταν διαλέγῃ, οὐκ οἶδας ὅτι θεὸν τρέφεις ;.... ἐν σαυτῷ φέρεις αὐτὸν (θεόν) καὶ μολύνων οὐκ αἰσθάνῃ ἀκαθάρτοις μὲν διανοήμασι, ῥυπαραῖς δὲ πράξεσι. Καὶ ἀγάλματος μὲν τοῦ θεοῦ παρόντος, οὐκ ἂν τολμήσαις τι τούτων ποιεῖν, ὧν ποιεῖς· αὐτοῦ δὲ τοῦ θεοῦ παρόντος ἔσωθεν καὶ ἐφορῶντος πάντα, καὶ ἐπακούοντος, οὐκ

doit être plus pure que la lumière du soleil (1), et que sa conscience doit être pour lui un rempart inviolable. Il sait que ces maximes générales ne suffisent pas à régler les mœurs, et qu'il faut, en ces matières délicates, donner des conseils plus pratiques. En voici quelques-uns :

« Il est dangereux de se mêler à des entretiens obs-« cènes. Quand tu te trouveras à des conversations de « cette espèce, ne manque pas, si l'occasion le permet, « de tancer celui qui tient de tels discours ; sinon, de-« meure muet, et fais connaître, par ton silence, par la « rougeur de ton front et tes yeux baissés, que ces sortes « de discours ne te plaisent point (2). »

« Ne goûte pas le plaisir de l'amour, si tu le peux, « avant le mariage, et si tu le goûtes, que ce soit au « moins selon la loi ; mais ne sois point sévère à ceux « qui en usent, ne les reprends pas avec aigreur, et ne « vante pas, à tout propos, ta continence (3). »

« Aujourd'hui, ayant rencontré une belle femme, je « n'ai pas dit en moi-même : Bienheureux celui qui jouit « de ses faveurs ! bienheureux son mari ! car, parler ainsi, « c'est désirer l'adultère. Je défends à mon imagination « de me la représenter à mes côtés, défaisant ses vête-« ments, et couchée auprès de moi. Je dis alors : Bravo ! « Epictète, tu as résolu là un beau sophisme. Que si cette « femme consent à se donner à moi, s'approche de moi, « me fait des avances et des caresses, je repousserai ses « caresses et me vaincrai moi-même. Voilà qui vaut mieux

αἰσχύνῃ ταῦτα ἐνθυμούμενος καὶ ποιῶν. (EPICT., *Dissert.*, II, 8, 11, 15, éd. Didot, p. 89, 90.)

(1) ÉPICT., *Dissert.*, III, 22, 93, p. 161.

(2) ÉPICT., *Manuel*, XXXIII, 16.

(3) ÉPICT., *Manuel*, XXXIII, 8.

« que d'avoir dénoué le sophisme le plus subtil (1); mais « comment résister à ces tentations? Il ne faut que vouloir « te plaire à toi-même, et paraître pur à Dieu (2). Il faut « se souvenir de Dieu, invoquer son aide et son secours, « comme on invoque Castor et Pollux, pendant la tem- « pête... Quelle tempête plus dangereuse que le trouble « des sens (3)! »

« Que fait celui qui suborne la femme de son prochain? « Il foule aux pieds la pudeur et la fidélité ; il viole les « saintes lois du voisinage, de l'amitié, de la cité. Com- « ment pourrais-je le regarder comme un homme, comme « mon prochain, mon ami, mon concitoyen (4)? Les « femmes, direz-vous, sont communes; mais dès que le « législateur les a distribuées, ne pas se contenter de la « sienne, et prendre celle d'autrui, c'est dépouiller l'huma- « nité pour prendre le caractère du singe et du loup (5). »

Venons maintenant à ce qui regarde la charité. C'est à cette vertu que se rapportent plusieurs des maximes chrétiennes citées par saint Justin.

Cette vertu est entée sur le sentiment qui porte les hommes à s'aimer par le triple attrait d'une même nature, d'une commune origine et d'une semblable destinée.

(1) ÉPICT., *Dissert.*, II, 18, 15, 19, édit. Didot, p. 109. — *Ibid.*, IV, 9, 1, 11.

(2) Πῶς οὖν γένηται τοῦτο ; θέλησον ἀρέσαι αὐτός ποτε σεαυτῷ, θέλησον καλὸς φανῆναι τῷ θεῷ· ἐπιθύμησον καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ γενέσθαι, καὶ μετὰ τοῦ θεοῦ. (EPICT., *Dissert.*, II, 18, 19.)

(3) Τοῦ θεοῦ μέμνησο, ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην, ὡς τοὺς Διοσκόρους ἐν χειμῶνι οἱ πλέοντες. Ποῖος γὰρ μείζων χειμὼν ἢ ὁ ἐκ φαντασιῶν ἰσχυρῶν καὶ ἐκκρουστικῶν τοῦ λόγου ; (EPICT., *Dissert.*, II, 18, 29, p. 110.)

(4) ÉPICT., *Dissert.*, II, ch. 4, § 1, p. 83.

(5) ÉPICT., *Dissert.*, II, 4, 8, p. 84.

Le patriotisme étroit, exclusif, agressif des petites cités grecques était, il est vrai, incompatible avec la charité. Pour ceux même qui s'élevaient à l'idée d'une certaine communauté de race entre les diverses cités de la Grèce, les étrangers, les barbares, étaient des ennemis nés. Si la fortune de la guerre les faisait esclaves, la naissance les avait déjà frappés d'infériorité. « La justice consiste, disait Simonide, à rendre à chacun ce qui lui est dû : or, on doit du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. » Au V[e] siècle avant Jésus-Christ, Socrate proteste contre cette morale inhumaine : « Si quelqu'un dit que la jus- « tice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et « s'il entend par là que l'homme juste doit du mal à ses « ennemis comme il doit du bien à ses amis, ce langage « n'est pas celui d'un sage, car il n'est pas conforme à « la vérité. Il n'est jamais juste de faire du mal à per- « sonne (1). » En même temps, Socrate, pressentant l'universelle fraternité de tous les hommes, se proclamait citoyen du monde (2). Platon enseignait, au grand scandale des politiques et des sophistes de son temps, qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que de la commettre, et qu'il n'y a pas pour l'homme de plus grand mal que d'être injuste (3).

La justice n'est pas la charité, et s'abstenir de mal faire et de nuire ne fait pas l'homme vertueux. Mais la sagesse antique ne s'est pas arrêtée là. « C'est l'amour que j'ai « pour les hommes, dit Socrate, qui me porte à leur en-

(1) PLATON, *Républ.*, I, 5.

(2) « Socrates cum rogaretur cujatem se esse diceret, mundanum inquit ; totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur. (CICERON, *Tuscul.*, V, 37.) — ÉPICT., *Dissert.*, I, 9, 1, p. 46.

(3) Voir la discussion de Socrate et de Polus, dans le *Gorgias*.

« seigner tout ce que je sais (1). » Cet amour du prochain ne doit pas être oisif. Les deux fameux préceptes : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qui vous fût fait à vous-même ; et : Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait, en quoi se résume toute la morale sociale et dont on fait honneur exclusivement au christianisme, appartiennent à l'antiquité païenne (2). « Les Athéniens, dit M. Alfred Maury, faisaient remonter « ces préceptes à leur héros Bouzygès, c'est-à-dire aux « plus anciens temps (3). » On les trouve développés dans le discours d'Isocrate à Nicoclès (4).

Proclamée par Socrate, confirmée et développée par les platoniciens et les stoïciens, la doctrine de la fraternité universelle fit son chemin dans le monde païen. Cicéron la reçut, avec toute sa philosophie, des mains des Grecs et l'exposa dans son magnifique langage : « C'est la nature, dit-il, qui prescrit à l'homme de faire « du bien à son semblable, pour cette seule raison qu'il « est homme comme lui (5). » Les liens du sang ne sont pas plus sacrés que les liens de la cité, et ces derniers ne sont pas les seuls qui unissent les hommes. Le genre humain forme une société universelle que les dieux eux-mêmes ont établie, et sans laquelle la libéralité, la justice,

(1) Ὑπὸ φιλανθρωπίας. (PLATON, *Eutyph.*, t. I, p. 13, trad. Cousin.)

(2) « Alexandre Sévère, dit Lampride, avait fait graver le premier de ces deux préceptes sur les monuments publics. » Le chroniqueur ajoute qu'il avait entendu cette maxime : A quibusdam sive Judæis sive christianis. (ALEX. SEVÈRE, 50.)

(3) *Hist. des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 9.

(4) *Isocrate ad Nicocl.*, ch. 18, p. 19, éd. Baiter, ch. 49.

(5) « Hoc natura præscribit ut homo homini quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit. » (CICÉRON, *De offic.*, III, 6.)

la bonté, ne sont plus rien (1). Le sage doit reconnaître qu'il n'est point habitant d'une enceinte fermée par des murailles, mais que le monde entier n'est pour lui qu'une ville dont il est le citoyen (2). Il doit s'associer à ses semblables par le lien de la charité, et regarder tous les hommes comme ses alliés naturels (3).

A Athènes, à Rome, le théâtre retentit souvent de généreuses maximes sur l'unité du genre humain et les vertus les plus opposées à l'ancien esprit grec ou romain. Euripide, le philosophe de la scène, comme on l'a souvent appelé ; Ménandre, Philémon et leurs imitateurs latins, élèves des philosophes, et sans y songer peut-être, éducateurs de la foule, apprirent à leurs concitoyens l'égalité de tous les hommes, l'humanité, la pitié, la charité, et jetèrent dans la société les germes d'une civilisation nouvelle. Cet esprit nouveau, qu'on a quelquefois appelé esprit chrétien, éclate chez les nouveaux stoïciens.

« Exposons, dit Senèque, comment l'homme doit en « user avec ses semblables. Quels préceptes donnerons-« nous ? Qu'il faut s'abstenir de verser le sang humain ? « Que c'est peu de chose de ne point nuire à ceux aux-« quels nous sommes obligés de nous rendre utiles ! Le « beau mérite pour un homme de n'être point féroce pour

(1) « Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, hi dirimunt communem humani generis societatem ; qua sublata, beneficentia, liberalitas, bonitas, justitia funditus tollitur. Quæ qui tollunt etiam adversus deos immortales impii judicandi sunt. Ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt. » (CICÉRON, *De offic.*, III, 6.)

(2) « . . . Sese non unius circumdatum mœnibus loci sed civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit. » (CICÉRON, *De Leg.*, I, 23.)

(3) « . . . Societatemque caritatis coïerit cum suis omnesque natura conjunctos, suos duxerit. » (CICÉRON, *De Leg.*, I, 23. — Voir encore *De offic.*, I, 7. — Et SÉNÈQUE, *De ira*, II, 31.)

« son semblable ! Nous prescrivons à l'homme de tendre « la main à celui qui a fait naufrage, de montrer la route « à celui qui s'est égaré, de partager son pain avec celui « qui a faim. Mais à quoi bon entrer dans le détail de « ce qu'il faut faire ou éviter, quand je puis donner en « deux mots la formule des devoirs de l'homme? Cet uni- « vers que vous voyez, qui comprend le ciel et la « terre, n'est qu'un tout, un vaste corps dont nous « sommes les membres. La nature, en nous formant des « mêmes principes et pour la même fin, nous a rendus « frères. C'est elle qui a planté dans nos cœurs l'amour « que nous avons les uns pour les autres, et qui nous a « faits sociables. C'est elle qui a établi la justice et « l'équité : c'est en vertu de ses lois qu'il est plus mal- « heureux de faire du mal que d'en recevoir. C'est elle « qui nous a donné deux bras pour aider nos semblables. « Ayons toujours dans le cœur et sur les lèvres ce vers « de Térence : Je suis homme, et rien de ce qui touche « l'homme ne m'est indifférent (1). »

(1) « Quæ damus præcepta ? Ut parcatur sanguini humano? Quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse ! Magna scilicet laus est si homo homini mansuetus est! Præcipiemus ut naufrago manum porrigat, erranti viam monstret, cum esuriente panem suum dividat ? Quando omnia quæ præstanda sunt ac vitanda dicam, cum possim breviter hanc formulam humani officii tradere? Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est : membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret. Hæc nobis amorem indidit mutuum, et sociabiles fecit. Illa æquum justumque composuit : ex illius constitutione miserius est nocere, quam lædi, et illius imperio paratæ sunt ad juvandum manus. Iste versus et in pectore et in ore sit :

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

« Habeamus in commune quod nati sumus. Societas nostra lapidum

« Il y a, dit-on, quelque plaisir à se venger. Point du « tout. Il est bien de répondre aux bienfaits par des bien- « faits, mais non de rendre le mal pour le mal. Quoique « réputée juste, la vengeance est contraire à l'humanité ; « elle ne diffère de l'outrage que par l'ordre du temps (1). »

« Si le sage reçoit un soufflet, que fera-t-il? Ce que fit « Caton. On l'avait frappé au visage; il ne se mit pas en « colère, il ne se vengea pas de cette insulte; il ne crut « même pas avoir à pardonner; il nia qu'il eût été in- « sulté (2). »

« Pour dédaigner les injures, il n'est pas besoin d'être « un sage; il suffit d'avoir du jugement et de se dire à « soi-même: Ai-je mérité ou n'ai-je pas mérité ce qui « m'arrive? Si je l'ai mérité, ce n'est point un affront, « c'est justice. Si je ne l'ai point mérité, c'est celui qui « commet une injustice qui doit rougir (3). »

« C'est d'une âme misérable et petite de rendre le mal « pour le mal... Pensons aux services que nous a rendus « celui à qui nous en voulons, et notre colère tombera, « et nous oublierons l'injure, pour ne plus nous souvenir « que du bienfait. Représentons-nous combien le pardon « des injures a fait d'amis utiles. Demandons-nous, quand « nous aurons de la peine à pardonner, si nous serions « bien aises que tout le monde fût inflexible à notre

fornicationi simillima est : quæ casura, nisi invicem obstarent, hoc ipso sustinetur. » (SÉNÈQUE, *Epist. ad Lucil.*, XCV.)

(1) « Dulce est dolorem reddere. Minime ; non enim ut in beneficiis honestum et merita meritis rependere, ita injurias injuriis ; illic vinci turpe est ; hic vincere. Inhumanum verbum est, ut quidem pro justo receptum, ultio ; et a contumelia non differt nisi ordine. » (SÉNÈQUE, *De ira*, II, 32.)

(2) SÉNÈQUE, *De Const. Sapient.*, XIV. — *De ira*, II, 32.

(3) SÉNÈQUE, *De Const. Sapient.*, XVI.

« égard... Quelqu'un est-il en colère contre toi? Pro-
« voque-le par des bienfaits. Il t'a frappé? Retire-toi. En
« rendant le coup, tu lui fourniras l'occasion et l'excuse
« de nouvelles violences (1). »

« Le sage doit secourir ceux qui pleurent, sans verser
« lui-même des larmes; il tendra la main au naufragé; il
« fera l'aumône à l'indigent (2). »

Il faut donner sans orgueil et en secret. « Les bienfaits
« qui soulagent la faiblesse, l'indigence, l'ignominie,
« doivent être tenus cachés et n'être connus que de celui
« qui en profite. Quelquefois même il faut laisser ignorer
« à celui qu'on assiste la main qui l'a secouru (3). Eh
« quoi ! mon ami ne saura pas qui l'a obligé? Non, ce
« n'est pas un débiteur que je cherche. Ne sauverais-tu
« donc pas la vie d'un homme dans les ténèbres?... Le
« bienfaiteur doit oublier sur-le-champ qu'il a donné;
« l'obligé doit toujours se souvenir qu'il a reçu (4). »

(1) Semper et infirmi est animi exiguique voluptas
Ultio. . . . . . . (JUVÉN. *Sat.*, XIII.)

« Pusilli hominis et miseri est repetere mordentem... Faciet nos mitiores si cogitaverimus quid aliquando nobis profuerit ille, cui irascimur, et meritis offensa redimetur... Cogitemus quotiens ad ignoscendum difficiles erimus, an expediat omnes nobis inexorabiles esse... Quid est gloriosius quam iram amicitia mutare?... Irascetur aliquis? Tu contra beneficiis provoca. Cadit statim simultas ab altera parte deserta. Nisi pariter, non pugnant. Si utrinque concurritur, ille est melior, qui prior pedem retulit... Percussit te? Recede : Referiendo enim et occasionem sæpius feriendi dabis, et excusationem. » (SÉNÈQUE, *De ira*, II, 34.)

(2) SÉNÈQUE, *De Clement.*, II, 6.

(3) « Quæ non producunt nec honestiorem faciunt, sed succurrunt infirmitati, egestati, ignominiæ tacite danda sunt, ut nota sint solis quibus prosint; interdum et ipse qui juvatur fallendus est : ut habeat, nec a quo acceperit, sciat. » (SÉNÈQUE, *De benefic.*, II, 9.)

(4) « Contentus sum te teste, alioquin non benefacere delectat sed

« Comme la vigne qui porte son fruit, et puis après ne « demande plus rien, satisfaite d'avoir donné sa grappe ; « comme le cheval après la course, comme le chien après « la chasse, comme l'abeille quand elle a fait son miel ; « l'homme qui a fait le bien ne le crie pas par le monde, « il passe à une autre action généreuse, de même que la « vigne se prépare à porter d'autres raisins (1). »

« La vie est courte, et le seul fruit de cette vie ter- « restre, c'est la sainteté et les bonnes actions (2). »

« La foule des ingrats ne doit ni rebuter, ni refroidir « la bienfaisance. La bonté féconde des dieux immortels « est-elle donc arrêtée par la multitude des impies et des « sacriléges?... Prenons les dieux pour modèles. La « vertu consiste à répandre des bienfaits dont on n'est « pas payé. L'ingratitude doit si peu nous décourager de « faire le bien, que si on m'ôtait l'espoir de trouver un « homme reconnaissant, j'aimerais mieux perdre mes « bienfaits que de m'abstenir de faire le bien (3). »

« Un homme nous a fait du bien, et vient ensuite à « nous faire du mal : il faut oublier l'injure et ne se sou- « venir que du bienfait... Quand même auparavant il « ne nous eût pas fait du bien, il faudrait encore par- « donner (4). »

videri benefecisse... Alter statim oblivisci debet dati, alter nunquam. » (*De benefic.*, II, 10.)

(1) MARC-AURÈLE, *Pensées*, l. v, 6, trad. de M. Pierron, p. 62.

(2) MARC-AURÈLE, *Pensées*, VI.

(3) « Deos sequamur duces, quantum humana imbecillitas patitur : demus beneficia, non fœneremus... Nunc est virtus dare beneficia non utique reditura... Si spes mihi præcidatur gratum hominem reperiendi, malim non recipere beneficia quam non dare. » (*De benefic.*, I, 1.)

(4) « Remissior judex injuriæ oblivisci debet, officii meminisse : cui etiamsi merita non antecessissent, oportebat ignosci. » (SÉNÈQUE, *Epist. ad Luc.*, LXXXI.)

« Non seulement il convient d'être doux et facile pour « ses ennemis ; il faut encore les secourir sans ai- « greur (1). »

« Il faut consacrer ses travaux au bien commun, as- « sister les misères particulières, et offrir à ses ennemis « le secours d'une main bienveillante (2). »

« Un tel t'a dit des injures ? Rends-lui grâce de ce « qu'il ne t'a pas frappé. — Il t'a chargé de coups ? « Rends-lui grâce de ce qu'il ne t'a pas blessé. — Il t'a « blessé ? Rends-lui grâces de ce qu'il ne t'a pas tué. Le « mal n'est pas pour celui qui reçoit l'outrage, mais pour « le méchant. C'est au loup qu'il appartient de rendre « morsure pour morsure (3). »

« Le sage est méprisé, battu : il doit aimer ceux qui « le battent, comme il aime le Père de toutes choses et « son frère (4). »

« Quel est le caractère de cet homme ? Quel est le prin- « cipe de ses actions ? La douceur, la sociabilité, la pa- « tience, l'amour de ses semblables. Voilà mon homme, « mon concitoyen, mon voisin, mon compagnon. Cet

(1) « Inimicis mitis et facilis. » (SÉNÈQUE, *De vit Beat.*, 20.)

(2) « Stoïci vestri dicunt... Non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis miti manu. » (SÉNÈQUE, *De Cons. sap.*, XXVIII.)

(3) Ἐλοιδόρησέ σε ὁ δεῖνα. Πολλὴ χάρις αὐτῷ ὅτι μὴ ἔπληξεν. Ἀλλὰ καὶ ἔπληξε· πολλὴ χάρις ὅτι μὴ ἔτρωσεν· ἀλλὰ καὶ ἔτρωσε· πολλὴ χάρις ὅτι μὴ ἀπέκτεινε... Μεγάλη βλάβη τῷ ἀδικοῦντι αὕτη ἡ ἀδικία. (EPICT., *Dissert.*, IV, ch. 4, § 9.)

(4) Δαίρεσθαι δεῖ αὐτὸν, ὡς ὄνον, καὶ δαιρόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δαίροντας, ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν. (EPICT., *Dissert.*, III, ch. 22, § 54.)

« autre est emporté, avide de vengeance : ce n'est pas « un homme; il n'en a que l'apparence (1). »

« On ne doit pas rendre le mal pour le mal, dit aussi « Maxime de Tyr. Où s'arrêterait-on? Comment aurait-« on le droit de se venger, c'est-à-dire de mal faire par « représailles? O Jupiter! comment poser la justice pour « base de l'injustice (2)? Les hommes doivent, dit-on, se « proposer Dieu pour modèle; mais sous quel rapport? « En imitant sa providence conservatrice, sa tendresse « affectueuse, sa bienfaisance paternelle (3).

Il s'en faut, comme on le voit, que la morale païenne se borne à prescrire à l'homme cette justice froide et insensible qui l'enferme en lui-même. C'est peu d'être homme de bien selon la loi écrite; la morale est plus exigeante. La piété, l'humanité, la libéralité, la justice, la bonne foi, prescrivent à l'homme des devoirs qui ne sont pas écrits dans les codes (4).

Dira-t-on que le paganisme n'a pas connu la pitié? Les stoïciens, il est vrai, condamnaient ce sentiment comme une lâche mollesse du cœur, et Sénèque les suit en cela; mais, tout en défendant au sage de s'attendrir sur les malheurs d'autrui, il lui prescrit toutes les actions qu'inspire un cœur compatissant (5).

(1) ÉPICT., *Dissert.*, IV, chap. 5, § 17, 20.

(2) MAXIME DE TYR, *Dissert.*, XVIII, 6, et passim.

(3) Πῶς οὖν γένοιντ' ἂν ἄνθρωποι ὅμοιοι Διΐ; μιμούμενοι αὐτοῦ το σωστικὸν καὶ φιλητικὸν καὶ πατρικὸν δὴ τοῦτο. Αὕτη θνητὴ πρὸς θείαν ἀρετὴν ὁμοιότης. (MAXIME DE TYR, *Diss.*, VI, 1, p. 18.)

(4) « Quam angusta innocentia ad legem bonum esse! Quanto latius officiorum patet quam juris regula! Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt quæ omnia extra publicas tabulas sunt. » (SÉNÈQUE, *De ira*, II, 27.)

(5) SÉNÈQUE, *De Clement.*, II, 5, 6.

Comment supposer une époque où la pitié fut étrangère au cœur humain ? Quand Ménandre faisait dire à un de ses personnages : « Le méchant seul n'a pas d'entrailles (1), » croit-on que cette parole n'eut pas d'écho, chez un peuple qui avait élevé un autel à la pitié (2), et qui nourrissait aux frais de l'État les citoyens qui étaient dans l'impossibilité de vivre du fruit de leur travail (3)?

« Faut-il s'emporter contre celui qui nous a outragé? « faut-il nous venger? Non, il n'a pas su ce qu'il faisait; « il est égaré; ayons pitié de lui, comme nous avons pitié « des aveugles et des boiteux (4). » Est-ce dans saint Justin que nous avons pris cette noble pensée? Non, c'est chez Epictète.

La loi chrétienne défend de jurer : « Ne jurez jamais, « dit saint Justin, citant le Christ ; dites seulement : Ceci « est, ou : Ceci n'est pas. »

Et la morale païenne : « Abstiens-toi de jurer absolu- « ment, si cela est en ton pouvoir, sinon, autant que tu « le pourras (5). »

« En effet, dit le commentateur d'Epictète, faire inter- « venir les dieux dans les affaires des hommes, c'est-à- « dire, dans des choses viles et méprisables, cela marque « une espèce de mépris pour la divinité; c'est pourquoi « il faut s'exposer à souffrir des peines, et à être « condamné à des amendes, plutôt que de jurer. Mais « s'il arrive que le serment soit nécessaire, ou pour

(1) Ἀνδρὸς πονηροῦ σπλάγχνον οὐ μαλάσσεται. (*Stobée, Floril.*, 37.)

(2) *Pausanias*, I, ch. 17, § 1.

(3) LYSIAS, *Orat.*, XXIV, édit. Reisk, p. 741.

(4) ÉPICT., *Dissert.*, I, 28, 9.

(5) Ὅρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόντε, εἰς ἅπαν· εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνόντων. (EPICT., *Man.*, XXXIII, 5.)

« délivrer un ami d'un grand péril, ou pour être la cau-
« tion de ses parents ou de sa patrie, alors le serment est
« permis; et après l'avoir fait, il vaut mieux souffrir les
« plus cruels supplices que de violer la foi donnée, et dont
« on a pris Dieu même à témoin (1). »

La loi chrétienne ordonne d'adorer Dieu seul, de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu.

Écoutons la morale païenne :

« On vous frappe : vous invoquez César, vous faites
« appel au proconsul. Le sage ne reconnaît d'autre César
« et d'autre proconsul que celui qui l'a envoyé du ciel ici-
« bas, celui qu'il adore, Jupiter. Quel autre peut-il in-
« voquer, lui qui est persuadé que tous les maux qui le
« frappent sont des épreuves que Dieu lui envoie (2)? »

« Vous autres philosophes, vous enseignez à mépriser
« l'autorité des souverains? Nullement. Qui de nous en-
« seigne à soustraire à leur autorité ce qui leur est sou-
« mis? Prends ce misérable corps, prends mon patri-
« moine, prends ma réputation, prends ma famille. Si
« quelqu'un peut trouver que j'enseigne à les retenir mal-
« gré vous, il aura raison de m'accuser. — Bien, mais je
« veux aussi commander à tes opinions. — Et qui t'a
« donné pouvoir sur elles? Qui peut enchaîner la cons-
« cience d'autrui (3) ? »

(1) *Simplicius Comment. in Enchir.*, édit. Didot, p. 114.

(2) Ἂν τίς σε δαίρῃ, κραύγαζε στὰς ἐν τῷ μέσῳ, ὦ Καῖσαρ, ἐν τῇ σῇ εἰρήνῃ οἷα πάσχω; Ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον. Κυνικῷ δὲ Καῖσαρ τίς ἐστιν ἢ ἀνθύπατος ἄλλος, ἢ ὁ καταπεπομφὼς αὐτὸν καὶ ᾧ λατρεύει, ὁ Ζεύς; ἄλλον τινὰ ἐπικαλεῖται, ἢ ἐκεῖνον; οὐ πέπεισται δ' ὅ τι ἂν πάσχῃ τούτων, ὅτι ἐκεῖνος αὐτὸν γυμνάζει. (Epict., *Dissert.*, III, ch. 22, § 55, 57.)

(3) . . . Ἀλλὰ καὶ τῶν δογμάτων ἄρχειν θέλω. καὶ τίς σοι ταύτην τὴν

« Quand tu approches les princes et les grands, sou-
« viens-toi qu'il y a là-haut un plus grand prince en-
« core qui te voit, et à qui tu dois plaire plutôt qu'aux
« autres (1). »

« L'homme de bien doit soumettre son âme au maître
« et au régulateur de toutes choses, comme les bons ci-
« toyens obéissent aux lois de la cité (2). »

« J'ai déplu à quelqu'un qu'on honore et qu'on re-
« doute : Que m'importe? Je sais celui à qui il me faut
« plaire, à qui il faut obéir et me soumettre : c'est à Dieu
« et à ses ministres (3). »

Saint Justin cite cette maxime de la loi chrétienne :
« Ne soyez pas inquiets de la nourriture et du vêtement;
« ne valez-vous pas mieux que les oiseaux et les bêtes?
« Dieu les nourrit : votre Père céleste connaît vos be-
« soins. »

ἐξουσίαν δέδωκε ; ποῦ δύνασαι νικῆσαι δόγμα ἀλλότριον. (Epict., *Diss.*, I, 29, 9.)

Il faut lire le commentaire de Simplicius sur le chapitre 30 du *Manuel;* il se rapporte à la pensée que nous citons :

« Il y a, dit-il, des devoirs envers les princes et les sujets. Les sujets doivent obéir en tout à leurs princes légitimes, exécuter de tout leur cœur leurs ordres, et les honorer comme leurs bienfaiteurs après Dieu... Que si ces princes ne sont bienfaiteurs que de nom, et négligent leurs devoirs envers leurs sujets, on peut les blâmer comme de méchants princes; mais on n'est pas dispensé de leur obéir en tout ce qui ne blesse pas la conscience. » (*Simplic. in Enchir.*, ch. XXX, édit. Didot, p. 91.

(1) Ὅταν εἰσίῃς πρός τινα τῶν ὑπερεχόντων, μέμνησο ὅτι καὶ ἄλλος ἄνωθεν βλέπει τὰ γιγνόμενα, καὶ ὅτι ἐκείνῳ σε δεῖ μᾶλλον ἀρέσκειν, ἢ τούτῳ. (Epict., *Diss*,, I, ch. 30, § 1.)

(2) Épict., *Dissert.*, I, ch. 12, § 7.

(3) Ἐγὼ δ' ἔχω τίνι με δεῖ ἀρέσκειν, τίνι ὑποτετάχθαι, τίνι πείθεσθαι· τῷ θεῷ καὶ τοῖς μετ' ἐκεῖνον. (Epict., *Diss.*, IV, ch. 12, § 11.)

Nous lisons chez un moraliste païen :

« Dieu est notre auteur, notre père; il prend soin de « nous. Cette pensée ne nous délivrera-t-elle pas de « toute inquiétude? Mais je n'ai pas seulement de quoi « manger! Comment font donc les esclaves, les fugitifs? « Sur quoi comptent-ils, quand ils s'échappent? Est-ce sur « un revenu, sur des esclaves, sur des vases d'argent? Ils « n'ont rien qu'eux-mêmes, et cependant la nourriture ne « leur fait pas défaut! Faut-il que le philosophe soit infé- « rieur aux animaux qui se suffisent à eux-mêmes, ne « manquent ni des aliments, ni de rien de ce qui convient « à leur nature (1)? »

« L'homme de bien peut-il craindre que la nourriture « puisse lui manquer? Elle ne manque ni aux aveugles, « ni aux boiteux. Elle manquerait à l'homme de bien! « Le bon soldat reçoit sa paie; l'artisan, le cordonnier « trouve son salaire. Dieu négligera-t-il ainsi ses instru- « ments, ses ministres et ses témoins, ceux dont il se sert « comme d'exemples pour instruire les ignorants, et ap- « prendre aux hommes qu'il existe, qu'il gouverne le « monde avec vigilance, et que l'homme de bien ne peut re- « cevoir aucun mal, ni pendant sa vie, ni après sa mort (2). »

« Hercule ne s'affligeait pas de laisser ses enfants or- « phelins. Il savait qu'il n'y a pas d'orphelins dans le « monde, et que tous les hommes ont partout un père qui « veille incessamment sur eux (3). »

(1) EPICT., *Dissert.*, I, ch. 9, § 7, 8, 9.

(2) Οὕτως ὁ θεὸς ἀμελεῖ τῶν αὑτοῦ ἐπιτηδευμάτων, καὶ διακόνων, καὶ τῶν μαρτύρων, οἷς μόνοις χρῆται παραδείγμασι πρὸς τοὺς ἀπαιδεύτους... (EPICT., *Diss.*, IV, ch. 26, § 22.)

(3) Ἤδει γὰρ ὅτι οὐδείς ἐστιν ἄνθρωπος ὀρφανὸς, ἀλλὰ πάντων ἀεὶ καὶ διηνεκῶς ὁ πατήρ ἐστιν ὁ κηδόμενος. (EPICT., *Diss.*, III, ch. 24, § 15.)

La loi chrétienne dit : « Ne vous faites pas de trésors « dans la terre où la rouille et les vers les détruisent, et « où les voleurs les déterrent ; mais faites-vous des tré- « sors dans le ciel où ils ne craignent ni la rouille, ni les « vers. »

Les platoniciens et les stoïciens enseignent aussi, presque d'une seule voix, à mépriser la terre et ses biens périssables, à se détacher du corps qui change et meurt pour ainsi dire, à chaque instant, à étouffer le trouble des passions, à secouer l'esclavage des sens, à cultiver la raison, à regarder sans cesse vers le ciel qui est la vraie patrie de l'homme, à fixer son cœur et sa pensée sur les biens éternels, à contempler Dieu, à l'imiter, à tendre vers lui.

Les premiers cyniques poussèrent jusqu'à l'héroïsme le mépris des richesses, des honneurs et de l'opinion ; mais l'espèce d'ascétisme qu'ils pratiquèrent ne paraît guère avoir eu un caractère religieux, non plus que celui des premiers stoïciens, leurs disciples. Ce fut moins pour s'attacher au ciel que pour assurer et fortifier leur liberté, qu'ils professèrent la purification, ou plutôt l'anéantissement des passions et l'absolu détachement de tous les biens auxquels aspire le commun des hommes.

Le spiritualisme de Platon laissa sa marque sur toutes les âmes élevées du paganisme. Le stoïcisme même finit par se teindre de ses couleurs, et un sentiment plus vif du divin s'unit chez les nouveaux stoïciens à l'esprit d'égoïsme et d'orgueil de l'ancien Portique. Cicéron, qui a su comprendre et s'assimiler, sans former de système proprement dit, ni se faire l'esclave d'aucune école, toutes les idées nobles et généreuses du passé, est souvent l'éloquent interprète de Platon ; de même Sénèque, stoïcien éclec-

tique, esprit ouvert à toutes les grandes aspirations. Sous la plume de ces deux plus illustres représentants de la philosophie à Rome, cette pensée que l'homme est fait pour le ciel, qu'il doit élever sans cesse ses pensées vers les choses éternelles, dédaigner le plaisir, la douleur, les richesses et tous les biens de la terre, est répétée sous toutes les formes (1).

Épictète est dans le même courant : « Celui qui veut « vivre comme il faut, dit-il quelque part, ne doit pas « soupirer après les biens extérieurs (2). »

Il suffit de feuilleter le *Manuel* et les *Dissertations* qu'Arrien nous a conservées pour trouver à chaque page de pareilles maximes. Que dire de Marc-Aurèle et des nobles leçons qui remplissent son livre des *Pensées ?* A-t-on jamais parlé avec plus de force de la vanité des biens de la terre et du néant des choses humaines ? A-t-on jamais trouvé de plus profonds accents pour recommander la vertu, non pas cette vertu inaccessible, abstraite et idéale en quelque sorte, dont les stoïciens aimaient à peindre et à adorer la stérile image, mais la vertu pratique, agissante, se manifestant dans la vie de chaque jour par l'hu-

(1) Citer tous ces passages remplirait un volume ; en voici quelques-uns :

« Quærendum est quod non fiat in dies deterius. » (SÉNÈQUE, *Ep.* 31.)

« Mittamus animos ad illa quæ æterna sunt. » (*Ep.* 48.)

« Philosophia animum a terrenis ad divina dimittit. » (*Ep.* 65.)

« Inter peritura vivimus. » (*Ep.* 91.)

« Corpus tam putre sortiti nihilominus æterna proponimus. » (*Ep.* 120.)

« Jam hinc altius sublimius que meditare.... dies iste quem tanquam extremum reformidas æterni natalis est. » (*Ep.* 102.)

« Non est summa felicitatis nostræ in carne ponenda. » (*Ep.* 74.)

(2) ÉPICT., *Dissert.*, I, 21, 26.

milité, la résignation, le dédain des plaisirs, le tendre respect pour la divinité, l'amour des semblables, la bienfaisance?

Quelle parole que celle-ci : « Le salut de notre vie, c'est « de pratiquer la justice de toute notre âme et de dire la « vérité. Que reste-t-il après cela, que de jouir de la vie « en rattachant une bonne action à une autre bonne ac- « tion, sans laisser entre elles aucun vide (1). »

Peut-on maintenant opposer le chrétien à l'homme de bien, au sage du paganisme, et les deux types de la vertu païenne et de la vertu chrétienne sont-ils si différents ?

Comme le chrétien, le sage du paganisme est citoyen du monde ; il regarde tous les hommes comme ses égaux et ses frères, et vit avec ceux que le hasard de la naissance ou les accidents de la fortune ont fait ses inférieurs, comme il voudrait que ceux qui sont au-dessus de lui vécussent avec lui (2). Ses esclaves mêmes, il les considère comme ses compagnons dans la servitude de la vie mortelle, comme ses amis (3). Il les traite avec indulgence, avec douceur, avec affabilité. Il ferme l'oreille aux médi-

(1) *Pensées,* XII, 29, Pierron, p. 217.

Nous renonçons à citer. On peut presque ouvrir au hasard le livre des *Pensées*. Il en est peu sorti de la main des hommes dont on puisse tirer de plus purs enseignements.

(2) « Sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velles vivere. » (SÉNÈQUE, *Ep.* 47.)

(3) « Servi sunt? Imo homines. Servi sunt? Imo contubernales. Servi sunt? Imo humiles amici. Servi sunt? Imo conservi.

« Vive cum servo clementer, comiter quoque et in sermonem admitte et in consilium et in convictum. » (*Ep.* 31. — Voir encore SÉNÈQUE, *Ep.* 47. — PÉTRONE, *Satyric.*, 71.)

sances, et vit avec ses ennemis comme s'ils devaient être un jour ses amis (1). Il oublie les injures et les pardonne. Il est bienfaisant pour les bons comme pour les méchants, et rend le bien pour le mal (2). Il est humble et sans orgueil, parce qu'il sait qu'il n'est pas plus que les autres exempt de péché (3); mais il travaille chaque jour de sa vie à se corriger et à devenir meilleur. Il n'oublie jamais que Dieu voit toutes ses actions, connaît ses plus secrètes pensées et l'a placé ici-bas pour rendre témoignage de la vérité et servir d'exemple aux autres hommes. Loin de craindre la pauvreté, il l'aime comme l'école de la vertu et l'apprentissage de la félicité divine. Les richesses, les honneurs, que tous les hommes ambitionnent, il ne les recherche pas, il les reçoit avec indifférence et les voit partir sans regret (4). Il méprise les voluptés comme énervant l'âme et la dégradant, et ne se permet pas même la pensée du mal. A chaque événement, il se dit en lui-même : Ceci vient de Dieu (5). Il sait supporter la douleur et les disgrâces de la fortune sans se plaindre et sans accuser Dieu. Il se résigne à tous les coups qui le frappent, comme un homme qui sait qu'une

(1) « Ita vive ut nihil tibi committas, nisi quod committere etiam inimico possis. » (*Ep*. 3.)

(2) Ὀνειδισθεὶς ὑπό τινος ὅτι τοὺς πονηροὺς εὐεργετεῖ· οὐ τὸν ἄνθρωπον, ἔφη, ἀλλὰ τὸ ἀνθρώπινον τετίμηκα. (Epict., *Fragm*., éd. Didot, cix, p. 26.)

(3) Épict., *Man*., ch. xxxiii, 9. Cette maxime n'est-elle pas la vraie expression de l'humilité chrétienne : « Si quelqu'un a mal parlé de toi, n'essaie pas de te défendre ; mais réponds simplement : Celui qui a dit cela de moi ignorait sans doute mes autres défauts. » (Épict., *Dissert*., iv, ch. 12. § 19.)

(4) Sénèque, *Ep*. 18.

(5) Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 11.

haute destinée l'attend (1). Il souffre, il meurt en bénissant Dieu, en disant: Tu sais mieux que moi ce qui est mon vrai bien. Que ta volonté soit faite ! Mon devoir et mon honneur sont de me soumettre à tes commandements et d'accepter avec joie les biens et les maux par lesquels il te plaît d'éprouver ton serviteur (2). Il ne cherche pas à échapper à ces maux sous prétexte qu'ils sont intolérables, et à sortir de la vie avant l'heure marquée. Il attend que Dieu lui-même le débarrasse du fardeau qu'il lui a donné à porter et l'appelle à lui. Jusque là il demeure au poste où Dieu l'a placé, sans faiblesse et sans murmure (3). Il vit dans la pauvreté, dans la bassesse, dans l'esclavage, sans accuser Dieu, car il est persuadé qu'il ne peut haïr un serviteur fidèle, et qu'au contraire il éprouve ceux qu'il aime (4). Il ne dit jamais un mot qui ne soit vrai, ne fait jamais rien qui ne soit juste. Ainsi il arrive à la fin de sa vie, pur, paisible, préparé pour le départ et plein de confiance dans la bonté de Dieu (5).

(1) « Patitur mortalia quamvis sciat ampliora superesse. » (SÉNÈQUE, *Ep.* 65.)

(2) Κρεῖττον ἡγοῦμαι ὃ ὁ θεὸς θέλει ἢ ὃ ἐγώ· προσκείσομαι διάκονος καὶ ἀκόλουθος ἐκείνῳ, συνορμῶ, συνορέγομαι, ἁπλῶς συνθέλω. (EPICT., *Dissert.*, I, ch. 29, § 16, 19 ; ch. 1, § 17.)

(3) Ὅταν θεὸς σημήνῃ καὶ ἀπολύσῃ ὑμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας τοτ' ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν· ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος ἀνάσχεσθε ἐνοικοῦντες ταύτην τὴν χώραν εἰς ἣν ἐκεῖνος ὑμᾶς ἔταξεν. . . . .

Μείνατε, μὴ ἀλογίστως ἀπέλθητε. (EPICT., *Dissert*, I, ch. 9, § 10, 18, 24 ; *Dissert.*, III, ch. 24, § 99.)

(4) « Bonum virum (Deus) in deliciis non habet : experitur, indurat sibi illum præparat. » (SÉNÈQUE, *De Prov.*, I.)

« Patrium habet Deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat. » (*Ibid.*, II.) — « Hos Deus, quos probat, quos amat, indurat, recognoscit, exercet. » (*Ibid.*, ch. IV.)

(5) MARC-AURÈLE, *Pensées*, III, 16, IV, 48.

Quand il repasse ses actions, il se dit à lui-même : « Ai-je « rien négligé de ce qui contribue à la véritable félicité ? « Ai-je commis quelque chose contre l'amitié, la société, « la justice ? Ai-je manqué à quelqu'un des devoirs qui « s'y rapportent (1) ? » La mort le surprendra faisant office d'homme, c'est-à-dire pratiquant la bienfaisance, se dévouant au bien de tous, et agissant en homme de bien. A ce moment suprême, il peut lever les mains au ciel et dire à Dieu : « Les facultés que tu m'as données « pour connaître ta Providence et lui être soumis, je les « ai précieusement cultivées. J'ai fait tout ce que j'ai pu « pour que tu n'aies pas à rougir de ta créature. Ai-je « violé tes commandements ? Ai-je abusé des présents que « tu m'as faits ? Ne t'ai-je pas soumis mes sens, mes « vœux et mes opinions ? Me suis-je jamais plaint de toi ? « Ai-je supporté avec aigreur ce que tu m'as envoyé ? « Ai-je voulu que ce fût autrement ? J'ai été malade parce « que tu l'as voulu, et je l'ai voulu de même. J'ai été « pauvre parce que tu l'as voulu, et j'ai été content de » ma pauvreté. J'ai été dans la bassesse, parce que tu l'as « voulu, et je n'ai jamais désiré d'en sortir. M'as-tu « jamais vu dans l'abattement et le murmure ? M'as-tu « jamais trouvé rebelle à ce que tu exigeais de moi ? Tu « veux que je sorte de ce magnifique spectacle ; j'en sors, « et je te rends mille grâces de ce que tu as daigné m'y « admettre pour me faire voir tous tes ouvrages et pour « étaler à mes yeux l'ordre admirable par lequel tu gou- « vernes cet univers. Reprends les biens que tu m'as « donnés, et disposes-en comme il te plaira (2). »

(1) ÉPICT., *Dissert.*, IV, ch. 6, § 35.

(2) ÉPICT., *Dissert.*, I, ch. 3, § 7, 11. — *Ibid.*, IV, ch. 10, § 14, 18. — MARC-AURÈLE, *Pensées*, II, 16.

N'est-ce pas là le fidèle portrait du chrétien? Ne sont-ce pas là ses pensées et ses discours? Pourrait-on, en vérité, lui prêter un langage plus sublime?

Où a-t-on trouvé, dira-t-on, un pareil homme dans l'antiquité païenne? Je ne sais. Ce portrait est sans doute un idéal, et il est proposé comme tel; mais tous les traits en sont tirés des écrivains païens; ce sont des moralistes païens qui ont laissé les maximes que nous avons mises en face de celles que saint Justin a citées; ce sont des moralistes païens qui nous ont fourni toutes les couleurs du tableau que nous avons présenté. Cela suffit à notre thèse.

Qu'il soit très-facile d'opposer aux maximes que nous avons recueillies et au type abstrait de la vertu païenne que nous avons esquissé d'autres maximes et un autre type pris sur le vif de la société païenne; c'est incontestable. Ce sont les livres et non la vie païenne, c'est la morale écrite et non les mœurs publiques ou privées, que nous avons considérées, et dans la morale écrite même, nous avons choisi, distingué, trié les textes. Il suffit que ces textes soient vrais, c'est-à-dire qu'ils viennent des païens, pour que notre objet soit rempli et pour que nous puissions, après saint Justin, dire dans une certaine mesure que les païens, en morale comme en métaphysique, ont tenu le même langage que les chrétiens; que les Socrate, les Platon, les Sénèque, les Épictète et les Marc-Aurèle furent à leur insu les alliés du christianisme dans l'œuvre de rénovation morale qu'il entreprit et acheva; qu'ils ont une part légitime à revendiquer dans le triomphe des idées qu'il inocula au monde; que ce triomphe, osons le dire, fut leur triomphe, car sous des formes plus ou moins différentes, ils répandirent les mêmes enseignements, prêchèrent et glorifièrent les mêmes vertus.

CONCLUSION.

CHAPITRE PREMIER.

Les apologistes chrétiens au IIe siècle — Saint Justin, Méliton de Sardes, Tatien, Athénagore, saint Théophile d'Antioche et Hermias.

Origine et éducation philosophique des apologistes chrétiens du IIe siècle. — La doctrine chrétienne est à leurs yeux une *philosophie*, une science, ou, pour mieux dire, la science, et ils ne craignent pas de l'opposer aux divers systèmes de la philosophie profane. — Caractère de la science chrétienne dans les Apologies. — Soin qu'on y prend de chercher à tous les dogmes des fondements rationnels, même aux dogmes les plus mystérieux et les plus étrangers à la science grecque, comme celui de la résurrection des corps. — Divisions qu'on peut établir dans tous les traités apologétiques : 1° justification proprement dite ; 2° exposition dogmatique de la doctrine ; 3° critique de la philosophie et de la religion païennes. — La première partie est identique pour le fond et presque pour la forme chez tous les apologistes du IIe siècle. — Fragment de l'Apologie de Méliton de Sardes. — Caractère de ce fragment. — Silence complet sur la personne, la mission et l'enseignement du Christ. — Partie dogmatique. — Différences entre l'enseignement de saint Justin, de Tatien, d'Athénagore et de saint Théophile dans la théorie de la nature divine. — La question des rapports des trois personnes divines, étrangère aux doctrines de saint Justin et de Tatien, apparaît pour la première fois dans l'Apologie d'Athénagore. — Tendance vers les spéculations métaphysiques, plus marquée chez saint Théophile. — La création *ex nihilo* y est professée très-nettement. — Première apparition du mot Trinité. — Dieu, le Verbe et la Sagesse. — Distinction précise du Λόγος ἐνδιάθετος et du Λόγος προφορικός. — Incertitude sur la personnalité de l'Esprit-Saint ou de la Sagesse. — Attitude différente des apologistes en face du paganisme. — Saint Justin et Athénagore alliés sympathiques. — Tatien et Hermias ennemis violents. — Situation intermédiaire de saint Théophile. — Caractère de la critique de saint Justin. — Son explication des analogies qu'il signale entre la doctrine chrétienne et les doctrines philosophiques ou religieuses des païens : emprunts aux livres hébreux ; inspiration des mauvais démons ; théorie du Λόγος σπερματικός. — Caractère de la critique d'Athénagore. — Elle est moins superficielle, surtout dans la partie qui regarde le polythéisme. — Caractère de la polémique de Tatien. — Ses invectives contre la philosophie et les philosophes. — Satire d'Hermias. — Caractère tout négatif de la critique qu'elle renferme. — Critique de saint Théophile. — Il incline vers le parti de Tatien et d'Hermias plutôt que vers celui de saint Justin et d'Athénagore. — En somme, peu d'originalité dans la partie purement polémique des Apologies. — Elles valent surtout comme d'éloquentes revendications des droits de la conscience.

Parmi les services que la philosophie païenne rendit à l'Église chrétienne au IIe siècle, il n'en est pas de plus

éclatant peut-être que d'avoir formé la phalange de ses apologistes et de ses docteurs, et de les avoir armés de toutes pièces pour la lutte qu'ils livrèrent à cette époque.

D'où viennent, en effet, ces hommes qui, soit devant les empereurs et le Sénat romain, comme *Quadratus, Aristide, saint Justin, Méliton de Sardès, Athénagore, Miltiade* et *Apollinaire d'Hiéraple,* soit devant la conscience et la raison publique, comme *Tatien,* soit dans des controverses particulières, comme *saint Théophile*, entreprirent de défendre la religion du Christ, mise hors la loi dans l'empire romain, opposèrent la discussion à la violence, provoquèrent la critique, et appelèrent sur leur doctrine et sur leurs mœurs la lumière de l'examen? Ils sortent, pour la plupart, des écoles des philosophes. C'est là qu'ils ont appris à connaître le faible des systèmes qu'ils combattent. C'est là qu'ils se sont initiés à la dialectique dont ils se servent pour attaquer et pour se défendre. Les uns ont laissé une part de leur esprit et de leur cœur dans le camp qu'ils ont abandonné, et ont gardé comme un tendre souvenir des lieux qui ont abrité leur jeunesse, et où leur esprit s'est ouvert et a reçu son premier aliment. Les autres ont rompu violemment; et, comme s'ils rougissaient de leur passé, ont essayé de le faire oublier par une violence de langage inconsidérée à l'égard de leurs premiers maîtres. Tous ont conservé l'empreinte de leur commune origine : il n'aiment pas, ils n'approuvent pas, au même degré, la philosophie profane; quelques-uns la détestent et la calomnient; d'autres portent encore après leur conversion le *pallium,* comme pour montrer qu'ils unissent en leur personne le disciple de Platon et celui du Christ; mais tous ont gardé le nom de philosophe, et,

plus que le nom, l'esprit. La doctrine chrétienne est à leurs yeux et entre leurs mains une science, ou pour mieux dire la science.

Les choses ont bien changé, en effet, depuis le temps où saint Paul triomphait d'opposer à la sagesse du monde la folie de la croix, à l'orgueil de l'esprit l'humilité et l'ignorance. Au IIe siècle, les docteurs chrétiens renvoient à la science profane l'accusation de folie ; loin de craindre la comparaison, ils l'appellent et l'instituent : ils prétendent opposer à une science ébauchée et incertaine une philosophie solide et parfaite ; à des traditions absurdes, ridicules et immorales, des récits et des dogmes vraiment saints ; aux tâtonnements, aux fluctuations, aux contradictions d'une raison bornée, l'expression complète de la pure raison descendue dans le monde ; à une science fausse et chimérique, la science véritable.

Quelle est cette science, et quel est son caractère?

C'est, par excellence, la science des choses divines et humaines, la seule philosophie sûre et utile (1), la seule où l'on puisse trouver la paix du cœur et le repos de l'esprit (2). Elle vient de Dieu même, par les prophètes qui ont écrit sous l'influence de l'inspiration divine, comme les cordes de la lyre résonnent sous la main qui les touche (3), et par son Fils qu'il a envoyé sur la terre pour instruire les hommes. Elle n'est pas contraire à la raison, car le Fils de Dieu, c'est toute la raison (4), tandis que les chefs d'école ordinaires n'ont eu en eux qu'une

(1) *Dialogue avec Tryph.*, § 8.

(2) *Dialogue avec Tryph.*, § 8.

(3) ATHÉNAGORE, *Supplicatio pro Christ.*, édit. Otto, § 7, 9. — S. THÉOPH., *Ad Autolycum*, II, § 9.

(4) S. JUSTIN, *Apolog.*, loc. citat.

lueur de cette raison répandue dans le monde, et dont tous les hommes participent (1). Elle repose sur la foi; mais la foi est un des éléments de la nature humaine. C'est par la foi que la plupart des hommes se conduisent, et c'est, pour la plupart, l'unique fondement de leurs opinions et de leurs croyances (2). Cette science répond d'une manière très-certaine à toutes les questions qui peuvent intéresser l'homme; cependant, elle a moins pour objet de satisfaire une curiosité oisive et de nourrir de vaines disputes de mots, que de régler la vie : « Le chris« tianisme, dit Athénagore, consiste dans la pratique, plu« tôt que dans la spéculation. » Et Tatien : « A quoi bon « les discours, quand les œuvres manquent? » Et saint Théophile, au commencement de son premier entretien avec Autolycus: « Le véritable ami de la vérité ne se laisse « pas prendre aux discours parfumés de miel; il cherche « au-delà des paroles les faits et les actes. » Le vieillard qui convertit saint Justin faisait entendre la même vérité, quand il lui reprochait de s'attacher plus aux discours qu'à l'action (3). C'est un point sur lequel les premiers docteurs de l'Église ne se lassent pas d'insister.

« Y en a-t-il, dit Athénagore, parmi ceux qui excellent « à résoudre les syllogismes, à expliquer les étymologies « des mots, à distinguer les homonymes et les synonymes, « et se promettent de si beaux résultats de toutes ces sub« tilités, y en a-t-il dont l'âme soit si bien réglée, que non « seulement ils se gardent de haïr leurs ennemis, mais « encore les aiment, non seulement ne maudissent pas « ceux qui les maudissent, ce qui est déjà d'une âme mo-

(1) S. Justin, *Apolog.* I et II, pass. loc. cit.
(2) S. Théoph., *Ad Autolycum,* I, 7, 8.
(3) S. Justin, *Dialogue avec Tryph.,* loc. cit.

« dérée, mais les bénissent, et prient pour ceux qui les « poursuivent et qui veulent attenter à leur vie? Mais ceux « qui s'épuisent à la recherche de si misérables questions, « et ne font nul scrupule de mal faire, montrent bien que « toute leur science consiste dans les paroles, et n'a nul « rapport à la pratique. Chez nous, au contraire, on trou- « vera des ignorants, des manœuvres, des vieilles femmes, « incapables, peut-être, de faire voir par des paroles « l'utilité de notre doctrine, mais qui prouvent son effi- « cacité par leurs actions. Ils ne savent pas faire de beaux « discours, mais de bonnes œuvres (1). » Et saint Cyprien : « Nous sommes philosophes, non en paroles, mais « en actions; nous ne savons pas bien parler, mais bien « vivre (2). »

La doctrine chrétienne ne dédaigne pas de donner des preuves : elle en présente, au contraire, de plusieurs sortes, et si elle s'adresse aux ignorants, elle satisfait aussi les savants. Parmi ces preuves, les unes sont tirées de l'autorité de son fondateur, les autres du caractère de son enseignement, plus complet, plus épuré et plus sublime que l'enseignement des philosophes (3) : les autres, enfin, de la manière de vivre de ceux qui l'ont embrassée (4), laquelle est un éclatant témoignage de sa vérité.

Enfin, la doctrine chrétienne ne demande pas à la raison de plus grands sacrifices que les autres sciences hu-

(1) Athénagore, *Supplic. pro Christ.*, § 11, édit. Otto, p. 50, 52.

(2) « Nos philosophi non verbis sed factis sumus.... non loquimur magna sed vivimus. » (*De bon. patient. sub init.*)

Minucius Félix dit de même (*Octav.*, 38, 8) : « Non loquimur magna sed vivimus. »

(3) S. Justin, *Apolog.* II, § 10, p. 192.

(4) S. Justin, *Apolog.* I, § 14, p. 36.

maines. Ses récits sont plus moraux et plus raisonnables que les traditions religieuses des païens, et ses dogmes, loin de heurter la conscience du genre humain, répondent à ses exigences les plus légitimes et sont en outre, fort analogues à ce que les meilleurs d'entre les philosophes ont enseigné. Selon saint Justin surtout, la doctrine chrétienne est une doctrine essentiellement *rationnelle.* Elle est le produit vivant de la raison même. Elle est divine, sans doute, puisque la raison, dont elle est l'expression parfaite, est divine; mais la philosophie aussi est divine en tant qu'elle est une émânation partielle de cette même raison.

Ce qui constitue une science, je le sais, c'est le libre exercice de la raison, s'appliquant à certaines questions, et tirant ses solutions d'elle-même.

A-t-on donc le droit de nier que la doctrine chrétienne soit une science, de ce qu'elle a pour fondement l'autorité de la parole divine, se manifestant par l'enseignement des prophètes et par l'enseignement du Christ? *Les prophètes ont enseigné, — nous avons appris, — le Verbe a dit.* — Telles sont, en effet, les formules qu'on rencontre à l'origine de tous les dogmes chrétiens, au II[e] siècle comme plus tard, et nul docteur ne songe à soumettre à l'examen la valeur de la révélation, et l'autorité de la parole divine. « Les prophètes, dit saint Justin, sont au-« dessus de toute démonstration; ils ont été les fidèles « témoins de la vérité (1). » Et la parole du Christ, comment oser la contrôler? Comment la raison humaine pourrait-elle mesurer la raison divine?

Cependant, ce n'est pas à l'aveugle, selon les apolo-

(1) S. JUSTIN, passage cité.

gistes, qu'on ajoute foi aux révélations des prophètes et du Christ. L'accomplissement de ce qu'ils ont prédit est une garantie et une confirmation de la foi, et comme une démonstration de fait de la vérité de leurs enseignements (1); et, d'autre part, les miracles qu'ils ont opérés sont une éclatante attestation de leur mission et de leur caractère (2).

De plus, comme le Christ est la raison même, croire au Christ, obéir au Christ, vivre selon les préceptes du Christ, c'est proprement croire à la raison, c'est obéir à la raison (3), c'est vivre conformément à la raison ; et cela est si vrai, que, selon saint Justin, ceux des païens et des juifs qui ont bien vécu méritent le nom de chrétiens, et ceux qui ont aimé la vérité et qui l'ont recherchée ont connu le Christ en partie (4).

Remarquons, en outre, que la révélation (qui, considérée dans sa source substantielle, est déjà réputée identique à la raison) s'applique à des questions qui, aux yeux des apologistes, ne sont ni nouvelles ni impénétrables à la raison humaine, et sur lesquelles la libre réflexion pouvait s'exercer, et s'était même exercée déjà. Cela est si vrai, que les apologistes, et particulièrement saint Justin et Athénagore, déclarent ouvertement que la doctrine chrétienne, loin d'être opposée â la philosophie profane,

(1) Τὰ δὲ ἀποβάντα καὶ ἀποβαίνοντα ἐξαναγκάζει συντίθεσθαι τοῖς λελαλημένοις δι' αὐτῶν. (*Dial. avec Tryph.*, § 7, p. 30. — S. JUSTIN, *Apol.* I, § 32. — ATHÉNAGORE, *Supplic. pro Christ.*, § 9, p. 42.)

(2) S. JUSTIN, *Dialogue avec Tryph.*, § 7, p. 30 ; § 69, p. 240 ; § 39, p. 130 ; § 11, p. 42.

(3) Ἐσμὲν πάντα πανταχοῦ ὅμοιοι καὶ ἴσοι, δουλεύοντες τῷ λόγῳ καὶ οὐκ ἄρχοντες αὐτοῦ. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 35, p. 180.)

(4) S. JUSTIN, passim, passages cités.

est souvent d'accord avec elle; que, sur certains points, ses solutions sont analogues; sur d'autres, tout à fait semblables.

La doctrine chrétienne, au IIe siècle, se donne donc bien, il est vrai, pour une doctrine révélée; mais la révélation n'exclut pas un développement rationnel plus ou moins libre, plus ou moins hardi et original: elle n'exclut pas les arguments et les preuves purement rationnelles. Au IIe siècle, entre les mains des apologistes, la doctrine chrétienne est exposée comme un système de philosophie ordinaire. La critique, la discussion, l'argumentation, sont les bases sur lesquelles on l'appuie, encore plus que sur la révélation. Pour les dogmes déjà reconnus, acceptés, établis par les philosophes, cela est évident. Cela ne l'est pas moins pour les dogmes qui appartiennent plus spécialement au christianisme.

Saint Justin et Tatien, par exemple, enseignent que l'âme est mortelle de sa nature (1). Est-ce parce que les prophètes Hébreux ou le Christ l'ont enseigné? Non pas, à ce qu'il semble, car cet enseignement — à supposer qu'il se trouve dans les Prophètes ou dans les Évangiles — n'est pas d'une grande clarté, puisqu'Athénagore professe qu'elle est immortelle (2). Cette opinion de saint Justin et de son disciple est plutôt fondée sur certains principes mé-

(1) S. JUSTIN, *Dial. avec Tryph.*, loc. cit. — TATIEN, *Orat. ad Græcos*, § 13, p. 58. — Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ. (*Ibid.*, § 13, p. 66.)

(2) Καὶ ὅση καθ' ἑαυτήν, ὡς ἀθάνατος οὖσα, λογικῶς κινεῖται ψυχή. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 27, p. 144.)

Εἰ γὰρ πᾶσα κοινῶς ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ἐκ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ τοῦ κατὰ γένεσιν αὐτῇ συναρμοσθέντος σώματος ἔχει τὴν σύστασιν. (ATHÉNAG., *De Resurrect.*, § 15, p. 246.)

taphysiques que sur une tradition littérale. Puis, lorsqu'ils professent l'un et l'autre que Dieu veut que l'âme, créée et par conséquent mortelle par essence, survive au corps et soit en effet immortelle, c'est encore sur des principes métaphysiques, c'est-à-dire sur la Raison, qu'ils se fondent plutôt que sur une révélation expresse.

Il en est de même pour la doctrine de la résurrection des corps. Aucun point de l'enseignement chrétien ne choquait davantage les savants, et n'attirait sur les partisans de la religion nouvelle plus de railleries et de sarcasmes. Tous les apologistes du IIe siècle professent fort clairement ce dogme. Sans doute le Christ l'a enseigné très-implicitement en annonçant qu'il viendrait juger tous les hommes. Mais cela ne suffit pas. Saint Justin, Tatien, saint Théophile, Athénagore surtout, prétendent prouver que ce dogme, qui est un scandale pour les philosophes, est fondé en raison. Ils remuent le ciel et la terre pour trouver des arguments et l'asseoir sur une démonstration rationnelle irréfutable. Quelle théorie philosophique fut jamais discutée avec plus de zèle, expliquée, analysée, confirmée par des arguments plus subtils et plus laborieusement cherchés ? Les analogies, les inductions, les exemples, toutes les armes que la raison humaine peut fournir pour établir une démonstration, et conduire à la certitude rationnelle, sont tour à tour employées par les docteurs chrétiens. Athénagore va jusqu'à alléguer, à propos de la résurrection des corps, l'opinion des philosophes païens, et déclare expressément que ce dogme ne répugne en rien aux principes de la métaphysique de Pythagore et de Platon (1).

(1) Ὅτι μέντοι οὐ καθ' ἡμᾶς μόνον ἀναστήσεται τὰ σώματα, ἀλλὰ καὶ

Ainsi, là même où elle innove, la doctrine chrétienne atteste la raison plus encore que la révélation; et quand elle fait appel à la révélation, ce n'est souvent qu'après avoir parcouru une longue série d'arguments, comme s'il n'y avait plus rien à prouver et que la pleine lumière fût faite. Par exemple, Athénagore établit d'abord démonstrativement l'unité de Dieu, puis il allègue l'autorité des prophètes inspirés: « Si notre croyance, dit-il, ne re-
« posait que sur de semblables raisons, on pourrait penser
« que notre doctrine est purement humaine; mais les pa-
« roles des prophètes confirment nos arguments (1). »

Dans toutes les Apologies du IIe siècle, on peut distinguer trois parties: une justification ou défense proprement dite de la doctrine nouvelle, une exposition dogmatique de cette doctrine, et une critique des systèmes philosophiques ou des mythes religieux du paganisme.

Ces trois parties sont en général confondues, car les Apologies ne sont pas des œuvres d'un art achevé. L'ordre et la méthode y font généralement défaut. L'auteur mêle le plus souvent l'exposition, la défense et l'attaque; car en exposant il compare, et la critique est un moyen de défense.

Composés à peu d'intervalle les uns des autres, dans un espace de temps qui ne dépasse guère vingt-cinq ou trente ans, les écrits apologétiques du IIe siècle sont fort sem-

κατὰ πολλοὺς τῶν φιλοσόφων, περίεργον ἐπὶ τοῦ παρόντος δείκνυειν. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 36, p. 182.)

Οὐ γὰρ κωλύει κατὰ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Πλάτωνα, γενομένης τῆς διαλύσεως τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν τὴν ἀρχὴν συνέστη ἀπὸ τῶν αὐτῶν αὐτὰ καὶ πάλιν συστῆναι. (*Id., ibid.*(

(2) ATHÉNAGORE, *Supplic. pro Christ.*, § 9, p. 42.

blables. Les apologistes chrétiens de cette époque ont rencontré dans la même société, à Rome ou en Asie, les mêmes préjugés, les mêmes rumeurs absurdes ou odieuses, et les mêmes accusations semées contre les chrétiens, et y ont répondu de la même manière. C'est presque dans les mêmes termes qu'ils ont protesté contre l'esprit d'exclusion qui les frappait, et qui paraissait une sorte d'anomalie au milieu de la tolérance complaisante dont jouissaient sur toute l'étendue de l'empire les religions les plus diverses; c'est dans les mêmes termes qu'ils ont réclamé pour leur philosophie, comme ils l'appellent, le droit de cité dans le monde romain; c'est dans les mêmes termes qu'ils ont répondu aux accusations d'athéisme, d'impiété, de nouveauté scandaleuse, d'hostilité aux lois de l'État, de débauches secrètes, d'homicide et d'inceste. Entendre saint Justin sur ces différents points, c'est entendre Tatien, Athénagore, saint Théophile, et sans doute aussi Apollinaire d'Hiéraple et Miltiade, dont nous ne connaissons que les noms.

L'Apologie de Méliton de Sardes, si du moins on peut la juger d'après le fragment récemment découvert dans un manuscrit syriaque, est un peu différente.

C'est plus qu'une défense, c'est une sorte de sermon. La justification et l'exposition proprement dite de la religion chrétienne n'y tiennent pour ainsi dire aucune place. Si nous avions l'œuvre entière, nous aurions quelque droit de nous étonner du silence de Méliton sur la personne du Christ, sa naissance, son incarnation, son enseignement, en un mot sur l'accomplissement en sa personne des espérances et des prophéties messianiques. Telle qu'elle est, cette Apologie contient une théologie que la philosophie pourrait revendiquer, avec une critique du poly-

théisme qui rappelle tantôt l'evhémérisme (1), tantôt les traits de la polémique un peu superficielle de l'Épitre à Diognète (2).

Méliton demande à Marc-Aurèle de défendre les chrétiens des brigands qui les poursuivent de toute manière, les pillent, les dépouillent et les tuent sans forme de procès ; et de plus, associant l'avènement et la grandeur de l'empire à l'avènement et au progrès du christianisme, il paraît attendre de Marc-Aurèle non seulement la clémence dont son père et son aïeul lui ont laissé l'exemple, mais les sentiments de sympathie que méritent la doctrine chrétienne et ceux qui l'ont embrassée, et plus encore,

(1) Voyez le curieux passage de la version du syriaque en latin par M. Ernest Renan, qui commence par ces mots : « Ego vero dico quod jam dixi eos imagines regum mortuorum adorare. » (*Melitonis, episcopi Sardium, Apologiæ ad Marcum Aurelium imperatorem fragmentum*, p. 7. (Texte et trad. tirés à part du *Spicileg. Solesmense*. Didot, 1855.)

(2) « Si quelqu'un, abandonnant la lumière, appelle Dieu un être différent de celui que nous venons de dire, il appelle Dieu une créature. Est-ce le feu ? Mais il n'est pas Dieu, puisqu'il est le feu. Est-ce l'eau ? Mais l'eau n'est pas Dieu, puisqu'elle est l'eau. Est-ce la terre que nous foulons, le ciel que nous voyons, et le soleil ou la lune, ou quelqu'un des corps célestes, qui, sans se lasser jamais, suivent le chemin qui leur a été prescrit, et ne marchent pas à leur gré dans l'espace? Est-ce l'or et l'argent qu'on appelle dieux ? Mais ce ne sont pas des dieux, puisque nous les plions à notre usage. Est-ce le bois que nous brûlons et les pierres que nous brisons? Mais comment ces objets seraient-ils des dieux, puisqu'ils servent à l'usage de l'homme ? Comment donc ne seraient-ils pas à blâmer, ceux qui dans leurs discours transforment en Dieu des choses qui ne sont ce qu'elles sont que par un acte de sa volonté ? « (*Melit., episc. Sard.*, op. cit., p. 5, 6.)

« Ces hommes ne peuvent s'élever au-dessus de la terre, ils se font des dieux de cette terre et donnent à des choses sujettes au changement le nom de l'être qui ne change pas ; ils ne craignent pas d'adorer

l'abandon de l'idolâtrie et un acquiescement manifeste à la nouvelle croyance (1). Il laisse de côté la thèse de tous les autres apologistes, que la doctrine chrétienne étant un développement du judaïsme et relevant des prophètes aussi bien que de Jésus, est plus ancienne que toutes les doctrines philosophiques de la Grèce.

Il accepte franchement et ne craint pas d'avouer la situation vraie où se trouvent les chrétiens comme partisans d'un culte nouveau, et formant dans l'empire une incontestable minorité.

« Ce n'est pas une bonne excuse de l'erreur, dit-il, *de « se tromper avec le plus grand nombre* (2)... Personne

comme des dieux ce qui a été fait par la main de l'homme, et osent faire une image du dieu invisible. » (*Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 7.)

« Insensé ! Est-ce que Dieu s'achète ? Est-ce que Dieu est indigent ? Est-ce que Dieu a besoin qu'on le garde des voleurs ? Comment donc l'achètes-tu comme un esclave, et l'adores-tu comme un maître ? Comment le supplies-tu, comme s'il était riche, et lui donnes-tu comme s'il était pauvre ? » (*Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 14.)

« Élève-toi donc au-dessus de ceux qui se prosternent à terre, et baisent des pierres, et livrent leur nourriture en proie à la flamme, et approchent leurs vêtements des idoles, et qui, doués de sentiment, adorent ce qui est insensible, et, toi, offre des prières incorruptibles au Dieu incorruptible pour ton âme incorruptible, et alors tu sentiras ta liberté. » (*Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 14.)

(1) « Tu vero mens libera et cognitor veri si reputaris, stude ut talis sis in anima tua... Recordare te esse hominem et crede in eum qui vere Deus est, et ad eum aperi mentem tuam, et ipsi commenda animam tuam, et ipse potest tibi dare vitam æternam quæ non moritur ; omnia enim potest. Reliqua vero æstimanda sunt tibi pro eo quod sunt : imagines ut imagines, sculptilia ut sculptilia ; et cave ne illud quod factum est ponas loco ejus quod non factum est. » (*Melit., episc. Sard.,* p. 10 et p. 11.)

(2) « Sunt enim homines qui iniquitatem justitiam vocant, et existimant justitiam salvam esse, quando homo cum plerisque errat. Ego vero

« sans doute ne peut accuser l'aveugle de ne pas mar-
« cher droit.... Mais maintenant qu'une voix s'est fait
« entendre par toute la terre, annonçant le vrai Dieu, et
« que les yeux de tous les hommes ont été ouverts, ils
« sont sans excuse, ceux qui, *à cause de la multitude avec*
« *laquelle ils se trompent,* rougissent de marcher dans le
« vrai chemin (2)... Si après le lever du jour l'homme
« ferme les yeux pour ne pas voir, il marche droit à
« l'abîme. Quelle est cette fausse honte de ne pas vouloir
« quitter l'erreur de la foule ! Il vaudrait mieux persuader
« aux autres de nous suivre dans la bonne voie (et quel
« plus grand service un prince peut-il rendre à son peuple
« que de l'éloigner de l'erreur !), et s'ils ne le veulent
« pas, retirer son âme du milieu d'eux (3). »

Qu'importe l'antiquité d'une religion ? Ce n'est pas l'âge des croyances qu'il faut considérer, mais la vérité seule. « Il est des hommes qui disent : Nous vénérons les tradi-
« tions que nos pères nous ont laissées. Pourquoi donc
« ceux auxquels leurs pères ont laissé la pauvreté s'ef-
« forcent-ils de s'enrichir ? Pourquoi ceux que leurs pères
« ont laissés ignorants, veulent-ils s'instruire et apprendre
« ce que leurs pères mêmes ignoraient ? Pourquoi donc
« les fils des aveugles voient-ils, et les fils des boiteux
« marchent-ils ? Il n'est pas bon que l'homme suive ses
« ancêtres dans le mauvais chemin, mais il faut au con-
« traire qu'il se détourne et prenne une autre voie (4). »

Nous avons dit que la théologie du fragment de Mé-

dico non bonam esse excusationem hanc, hominem cum multis errare. » (*Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 5.)

(2) *Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 6.

(3) *Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 6.

(4) *Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 17.

liton de Sardes était pour le fond des idées purement philosophique. Recueillons-en les traits divers.

« La folie pour l'homme, dit Méliton, c'est d'abandonner ce qui est véritablement, pour adorer ce qui « n'est pas en réalité. Or ce qui est véritablement, l'être « réel, c'est Dieu. Toute chose existe par sa vertu, et lui « n'a jamais été fait et n'a pas commencé à exister, mais « il existe depuis l'éternité, et il sera jusque dans les « siècles des siècles. Il est immuable, tandis que toutes les « autres choses changent sans cesse. Aucun regard ne « peut l'apercevoir, et aucune pensée ne peut le com- « prendre, et aucune parole ne peut l'exprimer. Ceux qui « l'aiment l'appellent le Père et le vrai Dieu (1). Toutes « les choses ne sont ce qu'elles sont que par un acte de « sa volonté (2). Auteur du monde, il est en même temps « la Providence qui le gouverne, et se montre à l'homme « par ses bienfaits et ses œuvres. Il a placé devant toi le « ciel et a mis dans le ciel les étoiles ; il a placé devant « toi le soleil et la lune, qui fournissent incessamment « leur carrière dans l'espace ; il a placé devant toi la masse « des eaux, et par son Verbe il les retient dans leurs « limites ; il a placé devant toi la terre stable et perma- « nente dans la même forme, et ne pense pas qu'elle se « tienne immobile par sa seule vertu : quand il le veut, il « la met en mouvement ; il a placé devant toi les nuées « qui, à son ordre, laissent tomber l'eau d'en haut et en- « graissent la terre ; et tout cela pour que tu saches que « celui qui meut tous ces objets leur est supérieur, et que « tu connaisses la bonté de celui qui t'a donné l'intelli-

(1) *Melit., episc. Sard., op. cit.*, p. 5.
(2) *Melit., episc. Sard.*, op. cit., p. 6.

« gence pour comprendre ces choses. Je te conseille donc « de travailler à te connaître toi-même et à connaître Dieu. « Comprends bien, en effet, ce que c'est en toi que ce « qu'on appelle âme. C'est par elle que l'œil voit, par « elle que l'oreille entend, par elle que la bouche parle. « Et quand Dieu veut ôter l'âme du corps, celui-ci s'af- « faisse et se corrompt. De cela donc qui est invisible en « toi, comprends comment par sa vertu Dieu meut le « monde entier, comme l'âme meut le corps, et quand il « voudra retirer sa vertu, le monde entier s'affaissera et « tombera en poussière comme un corps dont l'âme s'est « retirée (1). » Ainsi Dieu est le lien du monde, le principe de l'ordre et du mouvement, le soutien de la vie universelle. Où donc trouver Dieu ? « Il réside dans l'intel- « ligence humaine. Car l'intelligence de l'homme est « l'image de sa personne. En soi il est invisible, immuable « et incompréhensible (2). »

Il est la source de toute vérité et de toute lumière pour l'homme. « Pourquoi ce monde a été fait, et pourquoi il « doit passer, et pourquoi l'homme a un corps, et pour- « quoi il périt et ressuscite? Tu ne peux le savoir qu'en « retirant la tête de l'abîme d'erreur où tu es plongé, « qu'en ouvrant les yeux, qu'en voyant qu'il n'y a qu'un « Dieu maître de l'univers, et en l'adorant de tout ton « cœur. Alors il te donnera de connaître ses volontés (3). »

(1) *Melit., episc. Sard.,* op. c., p. 12 et 13. Ces dernières lignes rappellent une comparaison analogue de la *Lettre à Diognète:* « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. »

(2) « Deus vero omni tempore vivit; in intellectu tuo currit: intellectus enim tuus est imago personæ ejus; ipse enim nec videtur, nec commovetur, nec capitur. » (*Melit. episc. Sard.,* op. cit., p. 10.)

(3) *Melit., episc. Sard.,* op. cit., p. 13.

Enfin, Dieu est seul digne des prières de l'homme : il doit être son seul souci et sa seule inquiétude, car il est le vrai et infaillible juge, le rémunérateur et le vengeur, le dispensateur des châtiments suprêmes ou de la vie éternelle. « Prends souci de Dieu seul, rends grâce à Dieu qui « t'a fait et t'a donné un esprit libre pour que tu te di- « riges à ton gré, qui a placé devant toi toutes choses en « te disant : Si tu quittes la vie après avoir mal fait, tu « seras condamné pour tes actions mauvaises ; si après « après avoir fait le bien, tu recevras des biens en abon- « dance, avec la vie éternelle et sans fin (1). »

Telle est la théodicée de Méliton de Sardes. Si nous ne savions qu'elle vient d'un docteur de l'Église, nous pourrions l'attribuer, sans y rien changer, à un philosophe païen. En effet, ce qui manque ici, c'est le christianisme entier. Il n'est question que du Dieu unique, l'être par excellence, l'être seul réel, seul immuable, auteur et soutien des choses mobiles et changeantes, être invisible, ineffable et incompréhensible (2) que ses œuvres seules et en particulier l'intelligence humaine peuvent révéler, père et juge des hommes.

(1) *Melit., episc. Sard.*, op. cit. « Recordare te esse hominem, et crede in eum qui vere Deus est, et ad eum aperi mentem tuam, et ipsi commenda animam tuam, et ipse potest tibi dare vitam æternam, quæ non moritur. » (P. 10.)

« Hoc ergo scias : si eum qui numquam movetur colueris, sicut ipse æternus est, ita et tu, cum exueris illud quod videtur et corrumpitur coram eo in æternum stabis vivus et sciens, et opera tua erunt tibi divitiæ quæ non deficiunt, et opes quæ non amittuntur. » (*Melit., episc. Sard*, op. cit., p. 11.)

(2) « Ipse (Deus) abscondit se ipsum in virtute sua ab omnibus servis suis : non enim possibile est creaturæ mutabili videre immutabilem. » (*Melit., episc. Sard.*, op. cit., p. 18.)

Encore un coup, la forme à part, la philosophie profane eût avoué et accepté tous les traits de cette théologie.

Nous nous sommes arrêté un instant à caractériser le fragment de l'Apologie de Méliton de Sardes; nous revenons maintenant aux autres apologistes, ses contemporains.

La partie de leur œuvre qui a pour but la justification de la doctrine et la défense des chrétiens, nous l'avons dit déjà, est identique pour le fond et souvent pour la forme. Il n'en est pas de même de celles qui ont pour objet l'exposition dogmatique du christianisme et la critique des doctrines païennes. Et ces différences mêmes, assez sensibles malgré le court intervalle de temps qui sépare les diverses Apologies, attestent à la fois et la vivante personnalité des écrivains, et la nature de l'éducation qu'ils ont reçue, et la tournure de leur esprit, et aussi l'intervention de la raison individuelle dans la formation de la science chrétienne.

Nous ne voulons pas nous engager dans le labyrinthe de la métaphysique chrétienne. C'est une question d'histoire et non une question de théologie de savoir si l'enseignement de Tatien, d'Athénagore et de saint Théophile, est identique ou non à celui de saint Justin, et la comparaison des textes suffit pour la résoudre. Nous ne croyons pas que la foi soit ici en jeu et puisse être intéressée au triomphe de l'une ou de l'autre de ces deux thèses. Quand il serait démontré que la doctrine chrétienne, comme tout ce qui tombe dans l'humanité, ait été en partie soumise au mouvement des choses humaines; quand il serait démontré que la doctrine chrétienne doive quelque chose aux efforts de la raison individuelle, nous ne voyons pas comment l'orthodoxie pourrait s'en alar-

mer. Aussi admirons-nous l'intrépidité de parti pris de certains critiques qui, au mépris des textes, et effaçant pour ainsi dire toute personnalité chez les docteurs chrétiens, affirment d'une manière si tranchante que la doctrine du concile de Nicée est pure, précise et complète au IIe siècle de l'Église, et parfaitement semblable dans saint Justin, Tatien, Athénagore et saint Théophile. A parler vrai, la métaphysique chrétienne, au IIe siècle, n'est pas une abstraction, une chose morte et immobile comme une formule algébrique. C'est une chose vivante et personnelle ; c'est une science en mouvement et en travail. Les rayons de la lumière, en traversant différents milieux, se brisent et parfois se colorent diversement ; de même les traditions primitives, les révélations des prophètes, l'enseignement du Christ et de ses disciples immédiats prennent en sortant des esprits actifs des docteurs du IIe siècle un caractère particulier.

Prenons, par exemple, la théorie de la nature de Dieu, et considérons cette théorie dans Tatien, Athénagore et saint Théophile.

De saint Justin à Tatien, la notion de la nature divine s'est épurée. Elle est chez ce dernier plus nette et plus profonde. La théorie du λόγος ἐνδιάθετος est plus précise.

Dieu, selon Tatien, est la substance immanente de toutes choses : seul sans principe et seul principe de tout ce qui est. Il est esprit, non point l'esprit qui pénètre la matière (l'âme universelle des stoïciens), mais l'artisan des esprits et des formes de la matière ; invisible, impalpable, père des choses visibles et invisibles (1). En tant que

(1) Μόνος ἄναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. Πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχη-

substance de l'univers, il contient en puissance toutes les choses. Et en tant que puissance rationnelle, il contient en lui son Verbe. Par un acte de sa volonté, le Verbe fut produit au dehors ; il est le premier ouvrage du Père. Il n'a pas été produit en vain, mais pour être le principe du monde, l'ouvrier de la création (1). Sorti du Père, sans être détaché de la substance du Père, non par retranchement, mais par participation, le Verbe, en naissant, n'a pas appauvri la substance du Père (2). C'est le Verbe qui, après avoir produit la matière, a produit à son tour le monde, car la matière n'est pas sans principe comme Dieu; elle est inférieure à Dieu, et produite au dehors par le seul artisan de toutes choses (3).

Tatien, sans professer l'égalité essentielle de Dieu et du Verbe, admet distinctement leur coéternité. Peut-on dire que dans sa pensée le Verbe soit subordonné au Père? Il le semble, puisque le Verbe sort de Dieu pour produire le monde, et paraît être entre Dieu et le monde un inter-

μάτων κατασκευαστής· ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ἀοράτων αὐτὸς γεγονὼς πατήρ. (TAT., *Orat. ad Græc.*, § 4, éd. Otto, p. 18, 20.)

(1) Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ πάντος ἡ ὑπόστασις.... Καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα· σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε. Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος, οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας, ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν. (TATIANI, *Orat. ad Græc.*, § 5, p. 22, 24.)

(2) Γέγονε δὲ (λόγος) κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν... τὸ δὲ μερισθὲν.... οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν. (*Orat. ad Græc.*, § 5, p. 24, 26.)

(3) Ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν, αὐτὸς ἑαυτῷ τὴν ὕλην δημιουργήσας... οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεός, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ· γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ τοῦ ἄλλου γεγονυῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη. (*Orat. ad Græc.*, § 5, p. 26.)

médiaire et une condition indispensables. C'est par le Verbe seul que Dieu produit le monde ; et c'est par cet acte, à savoir la production du monde, que le Verbe manifeste sa personnalité. Auparavant il demeure enfoncé dans les profondeurs de la substance avec toutes les autres choses qui y existent en puissance.

Pour ce qui est du Saint-Esprit, Tatien n'a pas plus que saint Justin professé sa personnalité et son indépendance. Dieu est esprit, dit-il. L'esprit est le caractère ou pour mieux dire l'essence de Dieu. Le Verbe est aussi cet esprit issu du Père. Il y avait dans l'âme humaine, avant le péché, une parcelle de l'Esprit divin. Cet esprit, ce sont les ailes de l'âme ; elle les a perdues par sa faute et est tombée du ciel sur la terre (1), et doit faire tous ses efforts pour les recouvrer, et avec elles sa parenté avec Dieu, ἡ κατὰ θεὸν συζυγία (2). Tatien parle encore d'un esprit répandu dans tous les êtres de la création, dans les plantes, dans les eaux, dans les hommes et dans les animaux, un dans son essence et divers dans ses manifestations (3) ; mais cet esprit n'est pas l'esprit supérieur et divin ; c'est une sorte d'esprit matériel (4). L'esprit divin était au commence-

(1) Πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀποῤῥίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἔπτη ὥσπερ νεοττὸς καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο· μεταβᾶσα δὲ τῆς οὐρανίου συνουσίας τῶν ἐλαττόνων μετουσίαν ἐπεπόθησεν. (*Orat. ad Græc.*, § 19, p. 88.)

Il est inutile de faire remarquer que ce passage est une évidente réminiscence du *Phèdre*.

(2) Καὶ χρῆ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν, ζευγνῦναι τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι. (*Orat. ad Græc.*, § 5, p. 66.)

(3) *Orat. ad Græc.*, § 12, p. 56.

(4) Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχὴ, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. (*Orat. ad Græc.*, § 12, p. 52-56.)



ment dans l'âme humaine, et il s'en est retiré (1). Maintenant, il ne réside plus que dans quelques âmes choisies, amies de la justice et de la sagesse (2).

Il n'y a qu'un rapport apparent entre le πνεῦμα de Tatien et le Λόγος σπερματικός de saint Justin. Tandis que saint Justin enseigne que le Λόγος est répandu dans l'humanité et pénètre naturellement toutes les âmes, Tatien n'accorde la participation à l'*Esprit divin* qu'à quelques hommes privilégiés, c'est-à-dire aux prophètes.

Il y a d'autres différences encore entre le maître et le disciple. Saint Justin identifie le Verbe et le Fils de Dieu. Le Christ, dit-il expressément, est le Verbe tout entier. Tatien garde le silence sur ce point.

Saint Justin avec Platon admet la préexistence de la matière. Tatien enseigne que la matière même a été produite et véritablement créée (3).

Enfin, l'unité de Dieu, esprit par essence et puissance rationnelle, est plus fortement marquée dans Tatien que dans saint Justin. Nulle part dans Tatien on ne trouve un symbole analogue à celui de saint Justin : nous adorons en premier lieu le Dieu ineffable, au second rang le Verbe, son Fils premier né, au troisième rang l'Esprit prophétique.

La théorie chrétienne de la nature divine fait un nouveau pas avec Athénagore et se détermine davantage. La Trinité des personnes divines avait été indiquée grossiè-

(1) Γέγονε μὲν οὖν συνδίαιτον ἀρχῆθεν τὸ πνεῦμα τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἕπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. (*Orat. ad Græc.*, § 13, p. 62.)

(2) Πνεῦμα δὲ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δέ τισι. (*Orat. ad Græc.*, § 13, p. 62.)

(3) TATIEN, *Orat. ad Græc.*, § 5, p. 26; § 12, p. 52.

rement et d'une manière toute matérielle pour ainsi dire par saint Justin, effacée ensuite et comme absorbée par Tatien dans l'unité profonde de la substance du Père ; Athénagore essaie de concilier ces deux points de vue de l'unité de la substance et de la distinction des personnes. C'est encore un progrès dans la théorie chrétienne de la nature divine.

Athénagore pose la question avec une grande précision : « Pour nous qui estimons que cette vie est de peu « de prix, et ne nous attachons à rien autre chose qu'à « connaître Dieu et son Verbe, quelle est l'union du Fils « avec le Père, quelle est la communication du Père avec « le Fils, ce que c'est que l'Esprit ; quelle est l'union des « trois, et quelle distinction dans l'unité du Père, du Fils « et de l'Esprit (1). »

Cette préoccupation des rapports des trois personnes divines, ce désir de fixer ces rapports avec précision, ne se rencontre ni dans saint Justin, ni dans Tatien. Ni l'un ni l'autre ne songe seulement à poser ce problème, et n'a le sentiment de ces difficultés.

Le symbole d'Athénagore, considéré dans ses termes généraux, est assez net. « Comment ne pas s'étonner, « dit-il, d'entendre appeler athées des hommes qui recon- « naissent un Dieu père, un Dieu fils et un Saint-Esprit, « qui leur attribuent une unité d'action et qui les dis- « tinguent suivant leur ordre (2) ? » Et ailleurs : « Nous « reconnaissons et confessons Dieu, et le Fils son Verbe,

(1) Τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος τοῦ παιδὸς τοῦ πατρὸς. (ATHÉNAN., *Supplic. pro Christ.*, éd. Otto, § 12, p. 56.)

(2) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 10, p. 48.

« et l'Esprit saint, unis selon la puissance, ἑνούμενα κατὰ « δύναμιν τὸν πατέρα τὸν υἱὸν, τὸ πνεῦμα, » (c'est-à-dire unis selon la substance, c'est-à-dire selon la divinité) (1).

En effet, Dieu est un ; la foi et la raison sont d'accord sur ce point (2). Il est éternel et seul incréé ; car cela seul commence à exister qui n'est pas (3) ; il est impassible, simple (4), en dehors de l'espace, invisible, saisissable à la raison et à l'entendement seuls (5). Il se tient lieu de tout à lui-même ; il est lumière inaccessible, harmonie, perfection, esprit, puissance et Λόγος (6). Il est difficile d'exprimer plus fortement l'unité et l'inséparabilité de toutes les puissances divines.

Ainsi, primitivement, avant la création, le Verbe et l'Esprit sont en Dieu, mais seulement en puissance, et selon l'expression qu'Athénagore applique au Verbe en idée, ἐν ἰδέᾳ, et non à l'état de personnes.

« Nous reconnaissons aussi le Fils de Dieu, dit-il, et « que personne ne trouve ridicule que Dieu ait un fils. « Car ce que nous disons du Père et du Fils ne res- « semble point aux fictions des poètes qui inventent des « dieux qui ne valent pas mieux que les hommes. Le « Fils de Dieu c'est le Verbe du Père en idée et en acte. « Avec lui et par lui toutes choses ont été faites, puisque « le Père et le Fils ne sont qu'un. Or, comme le Père « est dans le Fils et le Fils dans le Père par l'unité et

(1) Athénag., § 24, p. 124.

(2) Athénag., § 8, p. 36, 38.

(3) Athénag., § 4, p. 22.

(4) Athénag., § 8, p, 38, 44.

(5) Athénag., § 10, p. 44.

(6) Πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. (Athénag., *Supplic. pro Christ.*, § 16, p. 70.)

« la vertu de l'Esprit, le Fils est la pensée et la Raison « du Père. Et si vous tenez à savoir ce que c'est que le « Fils, je vous dirai en peu de mots que c'est la pre« mière production du Père, non qu'il ait été fait (car « Dieu étant Raison de toute éternité, avait en lui-même « son Verbe, en tant que Raison éternelle) ; mais il est « sorti du Père pour être le type primitif et le principe de « toutes les choses matérielles (1). »

Athénagore distingue le Λόγος ἐν ἰδέᾳ et le Λόγος ἐν ἐνεργείᾳ. Ces expressions reviennent aux termes de Λόγος ἐνδιαθέτος et de Λόγος προφορικός ou προβεβλημένος. La personnalité du Verbe est clairement marquée par l'expression de *Verbe en acte ;* et cette distinction entre le Verbe idéal, plongé dans les profondeurs de la substance invisible et immuable, et le Verbe réalisé et projeté au dehors, indique assez qu'Athénagore n'accorde pas à l'un et à l'autre une essence personnelle. C'est seulement lorsque Dieu veut produire le monde que le Verbe apparaît. Néanmoins, le Fils sorti du Père demeure en lui. Si Dieu avant la création avait en lui-même sa Raison, après la création il la conserve, car il est éternellement Raison et ne peut cesser de l'être. Substantiellement, par rapport à leur nature (κατὰ δύναμιν), le Fils est inséparable du Père et ne peut être distingué de

(1) Ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. . . .

Εἰ δέ. . . . σκοπεῖν ὑμῖν ἔπεισιν ὁ παῖς τί βούλεται, ἐρῶ διὰ βραχέων πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρί, οὐκ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, αϊδίως λογικὸς ὤν) ἀλλ' ὡς ὑλικῶν ξυμπάντων, ἀποίου φύσεως καὶ γῆς ἀχρείας ὑποκειμένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα ἐπ' αὐτοῖς, ἰδέα καὶ ἐνεργεία εἶναι προελθών. (**Athénag.**, *Supp. pro Christ.*, § 10, p. 44, 46.)

lui (1). Nulle part saint Justin n'a enseigné aussi nettement l'unité substantielle du Père et du Fils.

Qu'est-ce maintenant que l'*Esprit* dans la doctrine d'Athénagore ? Dans un passage, il semble n'être autre chose que le lien qui scelle ensemble le Père et le Fils, et cimente leur indissoluble union (2); le Père est Dieu, le Fils est Dieu, et l'Esprit est leur nature commune. Ailleurs, l'Esprit est considéré comme un écoulement de Dieu qui sort de Dieu et y retourne comme la lumière au soleil (3).

Il serait difficile d'inférer de ces deux passages la personnalité distincte du Saint-Esprit. Quant à sa fonction, elle paraît tantôt confondue avec celle du Verbe, comme lorsqu'Athénagore enseigne que l'Esprit de Dieu gouverne (4) et maintient l'univers (5), ce qui est aussi attribué au Fils, principe de la réalité, de la vie et de l'ordre du monde (6). Tantôt elle consiste d'une façon plus spéciale à inspirer les prophètes (7). Nulle part on ne peut induire du rôle qu'Athénagore prête à l'Esprit son indépendance essentielle.

(1) Ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 18, p. 84.)

(2) Ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ· ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 10, p. 46.)

(3) Καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. (ATHÉNAG., § 10, p. 48.)

Καὶ ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα. (*Id.*, § 24, p. 124.)

(4) ATHÉNAG., § 5, p. 26.

(5) Τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα. (ATHÉNAG., § 6, p. 30.)

(6) Γεγένηται τὸ πᾶν διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 10, p. 44.)

(7) ATHÉNAG., § 9, p. 42 ; § 10, p. 46.

La tendance vers les spéculations purement métaphysiques, déjà visible dans saint Justin, plus prononcée chez Athénagore, est encore plus marquée dans saint Théophile d'Antioche, apologiste chrétien de la fin du IIe siècle.

Entre les mains de ce dernier, le christianisme semble s'éloigner de plus en plus de ses traditions primitives et toutes pratiques, pour se transformer en une pure théologie. Le point de vue de la rénovation morale dans la doctrine chrétienne est fort effacé. L'incarnation du Fils de Dieu pour enseigner les hommes, sa naissance miraculeuse dans le sein d'une vierge, sa mort pour racheter leurs péchés, sa résurrection, en un mot la mission du Christ, ses enseignements, son œuvre, sont passés sous silence. Tout l'effort de saint Théophile est consacré à fixer le dogme théologique proprement dit, soit par un enseignement positif, soit par la critique des doctrines opposées.

Dieu, comme l'enseigne saint Théophile, est en lui-même l'invisible et l'ineffable (1). Son essence ne peut être ni mesurée, ni connue, ni décrite. L'appeler Père, c'est dire seulement qu'il est avant toutes les autres choses et qu'elles viennent de lui (2). Son nom est Dieu (3). Sa Providence et ses œuvres seules attestent qu'il est le maître et le pilote de l'univers (4). Il n'est pas seulement l'architecte et l'ordonnateur du monde ; il n'a pas seule-

(1) *Ad Autolycum*, I, § 3.

(2) *Ad Autolyc.*, I, § 3, 4 ; II, 22.

(3) Θεὸς λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ καὶ διὰ τὸ θέειν· τὸ δὲ θέειν ἐστὶ τὸ τρέχειν, καὶ κινεῖν, καὶ ἐνεργεῖν, καὶ τρέφειν, καὶ προνοεῖν, καὶ κυβερνᾷν, καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. (*Ad Autol.*, I, § 4.)

(4) *Ad Autolyc.*, I, § 5, 6, 7.

ment donné la forme à une matière préexistante. Il a tout créé, il a fait toutes choses de rien ; il a appelé à l'existence ce qui n'était pas (1). La théorie de la création est clairement et expressément enseignée par saint Théophile.

L'expression de Trinité apparaît pour la première fois dans saint Théophile. « Les trois premiers jours de la création, dit-il, sont les images de la Trinité de *Dieu,* de « son *Verbe* et de sa *Sagesse* (2). »

L'expression de *Sagesse* (σοφία) est substituée par saint Théophile à celle d'*Esprit* (πνεῦμα) ; de même les expressions plus métaphysiques de Dieu et de Verbe (Λόγος) remplacent dans cette théorie les termes de *Père* et de *Fils* (3). Dieu est aussi appelé le Père par saint Théophile, mais cette désignation ne marque pas tant ses rapports avec le Verbe qu'avec l'ensemble des choses créées. Il est le Père parce qu'il est avant toutes choses, et que toutes choses viennent de lui, et non parce qu'il a produit le Verbe, son Fils premier-né.

La distinction du Λόγος ἐνδιάθετος et du Λόγος προφορικός, qui est en germe dans saint Justin, qui apparaît encore à l'état d'ébauche dans Tatien et dans Athénagore, se produit dans saint Théophile avec la dernière précision.

« De toute éternité, Dieu portait son Verbe dans ses

(1) *Ad Autolyc.*, II, § 4 ; I, § 4, 10, 13.

(2) Αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶ τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. (*Ad Autolyc.*, II, § 22.)

(3) L'expression de Fils se rencontre cependant dans saint Théophile. La voix qu'Adam a entendue dans le paradis, qu'est-ce autre chose que le Verbe qui est le Fils de Dieu? Φωνὴ δὲ τί ἄλλό ἐστιν ἀλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ὅς ἐστι καὶ υἱὸς αὐτοῦ. . . . (*Ad Autolyc.*, II, 22.)

« propres entrailles. Il l'a projeté de son sein avant « toutes choses et l'a enfanté avec sa Sagesse. Il a eu « ce Verbe pour auxiliaire et pour ministre de ses « œuvres, et c'est par lui qu'il a tout fait (1). »

« C'est seulement lorsque Dieu voulut faire ce qu'il « avait résolu qu'il enfanta et produisit son Verbe, pre- « mier-né de toute la création, sans cependant se séparer « de lui, car Dieu demeure avec son Verbe de toute éter- « nité (2). »

Ainsi, avant le commencement des choses, le Verbe et la Sagesse sont en Dieu, plongés en sa substance et d'une façon impersonnelle (Λόγος ἐνδιάθετος). Ensuite Dieu tire de son sein et projette au dehors son *Verbe* et sa *Sagesse* (αὐτὸν λόγον μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος), pour être les artisans de la création. Ils commencent alors à se distinguer de Dieu; ils acquièrent alors l'indépendance et la personnalité, et cependant, même après leur production, le Verbe, et sans doute aussi la Sagesse, demeurent en Dieu et restent attachés à sa substance. Voilà, selon saint Théophile, la distinction dans l'union de Dieu, du Verbe et de la Sagesse. Il convient de remarquer que saint Théophile est le premier qui ait invoqué le témoignage de saint Jean dans la question des rapports de Dieu et de son Verbe, et qui ait cité le fameux verset

(1) Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Τούτον τὸν λόγον ἔσχεν ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων, καὶ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκε. (*Ad Autolyc.*, II, § 10.)

(2) Ὁπότε καὶ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐϐουλεύσατο, τούτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτῷ διαπαντὸς ὁμιλῶν. (*Ad Autolyc.*, II, § 22.)

du prologue du IVe évangile : « Au commencement était le « Verbe, et le Verbe était avec Dieu... » « L'apôtre nous montre par ces paroles, dit-il, que Dieu existait seul au commencement, et que son Verbe était avec lui (1). »

A prendre la doctrine de la Trinité dans ses termes généraux, elle est sans doute dans saint Théophile avec une suffisante précision, et surtout d'une manière infiniment plus complète et plus claire que chez les apologistes qui l'ont précédé. Mais si l'on veut approfondir cette théorie, considérer de près les éléments qui la constituent, il s'en faut que sur cet important problème la discussion soit close et que le concile de Nicée n'ait plus rien à définir et à fixer.

Impossible de nier la personnalité distincte du *Logos* dans la théologie de saint Théophile. En effet, il est la forme de Dieu (*τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων*, *Ad Autolyc.*, II, 22), la manifestation de son essence impénétrable et sans nom. C'est en tant que *Logos* que Dieu a commencé à exister pour le monde. Saint Théophile le dit précisément : « Si j'appelle Dieu Verbe, je marque par là son commencement (*εἰ λόγον (θεὸν) εἴπω ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω*, I, 3). » Et ailleurs : « La voix qu'Adam entendit dans le paradis, c'est le Verbe de Dieu (*φωνὴ δὲ τί ἀλλό ἐστιν ἀλλ' ἢ ὁ λὸγος ὁ τοῦ θεοῦ*, II, 22). » Ailleurs encore, saint Théophile compare le Verbe de Dieu à une lampe qui brille dans une chambre fermée : *ἡ διάταξις οὖν τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ.* (II, 13.) Ainsi, le Verbe est la lumière, le resplendissement du Père, qui sans lui demeure invisible et voilé. Mais il n'en est pas de même du Saint-Esprit ou de la Sagesse.

(1) *Ad Autolyc.*, II, § 22.

Saint Théophile paraît souvent confondre le Verbe et la Sagesse, et quant à leur essence et quant à leurs fonctions, à tel point qu'on pourrait croire que le mot *Sagesse* n'est chez lui qu'une variante du mot *Verbe*, et qu'il n'y a là dans sa pensee qu'une seule personne divine sous deux noms différents. Voici plusieurs textes fort précis en ce sens : Dieu eut le Verbe pour artisan de ses œuvres, et il fit tout par lui... *Ce Verbe étant donc Esprit de Dieu, Commencement, Sagesse et Puissance du Très-Haut, descendit sur les prophètes* (1).

Le Verbe de Dieu par lequel il a tout fait, et qui est sa puissance et sa Sagesse (2).

Si j'appelle Dieu Sagesse, je nomme ce qu'il a engendré (3).

C'est par son Verbe et par sa Sagesse que Dieu a fait toutes choses (4). *C'est par sa Sagesse qu'il a affermi la terre* (5).

On ne peut nier que dans ces divers passages le *Verbe* et la *Sagesse* semblent ne faire qu'une seule et même chose, et n'avoir pas d'attributions distinctes. Le Verbe est l'essentielle manifestation du Dieu invisible. C'est lui qui inspire ceux qui, suivant l'expression de saint Théophile, portent l'esprit de Dieu (πνευρατόφοροι). Il est

(1) Οὗτος (λόγος) οὖν ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων. (*Ad Autolyc.*, II, 10.)

(2) Ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ (τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων) δί' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον. (*Ad Autolyc.*, II, 22.)

(3) Σοφίαν ἐὰν εἴπω (θεόν) γέννημα αὐτοῦ λέγω. (*Ad Autolyc.*, I, 3.)

(4) *Ad Autolyc.*, I, 5.

(5) *Ad Autolyc.*, I, 5.

l'*Esprit*, la *Sagesse* et la *Puissance* du Très-Haut. La *Sagesse* a concouru avec lui dans l'œuvre de la formation du monde, sans qu'on puisse lui assigner un rôle spécial.

L'un et l'autre (le Verbe et la Sagesse) fondent, vivifient et conservent.

Si l'on prend maintenant les deux termes extrêmes de la chaîne que nous venons de parcourir, on ne pourra s'empêcher de reconnaître, à notre avis, que l'enseignement dogmatique de saint Théophile n'est pas absolument identique à celui de saint Justin, et qu'en particulier, de l'un à l'autre, la théorie de la nature divine a traversé plus d'une modification, a acquis plus de précision et de rigueur, et est enfin vers la fin du IIe siècle plus voisine du point fixe où le concile de Nicée devait l'arrêter, qu'à l'époque où le premier apologiste l'exposait au tribunal d'Antonin et de Marc-Aurèle.

Ces différences sont plus sensibles encore dans la manière dont les docteurs chrétiens du IIe siècle envisagent la philosophie et la religion païennes. Les uns sont en face d'elles des alliés sympathiques, les autres d'irréconciliables ennemis. Les uns montrent pour les doctrines et les mythes du paganisme une sorte d'indulgence, les autres une haine décidée et un acharnement aveugle. Les uns, sans tout approuver des théories et des traditions profanes, y reconnaissent encore les rayons d'une lumière divine qui n'a jamais manqué complètement au monde ; les autres réprouvent et condamnent toutes les inventions de la raison humaine comme l'inspiration de l'esprit mauvais. Les sciences, les arts, la religion et la philosophie païennes sont pour les premiers un mélange d'erreur et de vérité, de clarté et de ténèbres;

pour les autres un abîme de superstitions, d'égarements et de corruption, l'édifice de l'orgueil et de la perversité. Chose digne de remarque, c'est le maître et le disciple, saint Justin et Tatien, tous deux nourris dans les écoles païennes, qui sont les chefs de ces deux partis et les représentants les plus énergiques de ces deux tendances opposées. Autour d'eux viennent se grouper les autres apologistes, Athénagore du côté de saint Justin, Hermias du côté de Tatien, saint Théophile entre les deux, moins indulgent que saint Justin pour la raison humaine, mais d'autre part, plus mesuré que Tatien dans son hostilité.

Saint Justin a passé des écoles profanes au christianisme progressivement et sans secousse. La philosophie a été pour lui ce que Clément d'Alexandrie l'appellera plus tard, l'échelle de la foi (1). De là cette espèce de complaisance pour la sagesse humaine et ses meilleurs interprètes parmi les païens ; de là cette sympathie avouée pour Socrate, Platon, Musonius, et tous ceux des Grecs ou des Barbares qui ont dévoué leur vie à la recherche de la vérité, et laissé aux hommes de salutaires enseignements. Sa théorie du *Logos* le portait en outre à considérer favorablement la science profane. En effet, puisque la raison humaine participe naturellement de la raison divine, il s'en suit que les œuvres de la raison humaine sont bonnes en partie, et que les doctrines philosophiques ou religieuses qui sont les produits les plus élevés de cette raison contiennent quelques parcelles de vérité.

Avec cette théorie s'expliquent fort naturellement certaines propositions assez étranges au premier abord, telles

(1) Ὑπόβαθραν τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας. (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI.)

que celles-ci : « Tout ce qui a été dit de bien avant nous chez les Grecs ou chez les Barbares nous appartient à nous chrétiens. ».... « Tous ceux qui, en quelque temps et en quelque pays que ce soit, ont aimé et cultivé la raison étaient chrétiens. » Ce ne sont pas là des métaphores ou des audaces de langage, mais, nous l'avons dit déjà, des conséquences logiques de la théorie du *Logos* professée par saint Justin.

Peut-on dire cependant que cette théorie soit le principe de critique de saint Justin, et que c'est de ce point de vue qu'il juge les doctrines païennes ?

Bien que le langage de saint Justin soit toujours ferme et parfois altier, cependant il garde le ton de la défense plutôt que celui de l'attaque ; ou si par occasion l'apologiste s'échauffe et s'emporte, comme dans la seconde Apologie, et se retourne contre ses adversaires, ses récriminations ne sont rien de plus que les éclats d'une conscience indignée qui se révolte contre l'injustice et proteste contre la violence. Nulle part, dans les Apologies (les seuls ouvrages adressés aux païens dont l'authenticité soit hors de doute), il n'institue de controverse sérieuse et un peu approfondie avec les systèmes philosophiques ou religieux du paganisme.

Au commencement de son entretien avec le juif Tryphon, quand il raconte les diverses évolutions de sa pensée, comment il a vainement cherché la vérité dans les écoles des philosophes, et pourquoi il les a successivement abandonnées, les raisons qu'il donne de son passage de l'une à l'autre ne peuvent être prises pour une critique sérieuse du stoïcisme, du péripatétisme, du pythagorisme et du platonisme. C'est sans doute juger un peu légèrement la doctrine d'Épictète et de Marc Aurèle que

de prétendre que c'est une philosophie athée. De même saint Justin peut avoir raison en blâmant l'avidité mercenaire de tel philosophe qui faisait trafic de la sagesse ou l'interminable noviciat dont tel autre voulait faire précéder son initiation à la science; mais en vérité ce sont là des boutades et non des critiques contre les systèmes d'Aristote et de Pythagore. Quant à la discussion instituée à propos de la philosophie de Platon, elle est plus spécieuse que solide, plus subtile que profonde. L'ironie et le dédain y tiennent souvent lieu de raisons. Saint Justin, qui dans cette petite scène est l'avocat de Platon, met à le défendre une singulière mollesse. Cette lutte rappelle un peu ces simulacres de combat où tout est réglé et arrangé, où les vainqueurs et les vaincus sont désignés par avance.

Dans les deux Apologies, saint Justin, tout en condamnant l'extravagance de la religion paienne qui, en honorant de viles idoles, outrage manifestement la majesté divine, ne laisse pas de reconnaître entre plusieurs traditions et plusieurs cérémonies religieuses des païens, et certains enseignements et certains rites des chrétiens, une frappante analogie.

Tout en remarquant que la vérité est une et que les conceptions philosophiques qui prétendent en être l'expression fidèle sont diverses et opposées, que non seulement les différentes écoles se contredisent et se combattent, mais que chaque philosophe se contredit lui-même dans les questions les plus graves, saint Justin avoue néanmoins que sur plus d'un point la sagesse profane a tenu le même langage que la parole sacrée. Il reconnaît que les stoïciens ont donné aux hommes de bons préceptes de conduite, et d'une manière générale que les

philosophes et les législateurs du paganisme ont souvent rencontré et enseigné la vérité.

D'où cela vient-il? Que signifient ces analogies? Comment expliquer, chez les païens, cette possession, si incomplète et si troublée qu'elle soit, d'une partie de la vérité?

A ces questions, saint Justin a trois réponses diverses :

1° Les poètes et les philosophes du paganisme ont connu les livres des Hébreux. C'est de Moïse et des prophètes qu'ils ont tiré ce qu'ils ont dit de sain et de vrai, en altérant le plus souvent la pensée des auteurs sacrés, faute de la comprendre ;

2° Les mauvais démons, dont le seul souci est de séduire et de tromper les hommes, qui, à force de prestiges, ont surpris leurs hommages et sont parvenus à obtenir des temples et un culte et à se faire adorer à la place de Dieu, sont les ennemis déclarés du christianisme dont le règne doit consommer leur ruine. C'est pourquoi ils usent de tous les moyens pour le combattre et en détourner les hommes. Dans ce but, ils ont imaginé et inspiré aux poètes païens les histoires de Bacchus, d'Hercule, de Bellérophon, de Persée, de Minerve, et les autres mythes qui ont quelque rapport avec ce que les Évangiles racontent de Jésus-Christ, pour faire croire à l'accomplissement des prophéties messianiques, et afin qu'on traitât les récits évangéliques de fictions et de redites. De même pour les lustrations, les purifications et les mystères mithriaques. Toutes ces cérémonies païennes sont les œuvres des mauvais démons et les imitations des rites chrétiens.

3° La théorie du *Logos* σπερματικὸς selon laquelle la lumière divine éclaire naturellement l'intelligence humaine. Si les stoïciens ont souvent parlé avec sagesse, et aussi les poètes, c'est, dit saint Justin, à cause de cette se-

mence de raison répandue dans le genre humain : διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου. Et encore : « Tout « ce que les philosophes et les législateurs ont trouvé « et enseigné de bien, ils le doivent à la contemplation « d'une partie du Verbe. »

De ces trois réponses, la première est une pure hypothèse empruntée par saint Justin à l'école juive d'Alexandrie, et qui n'a aucun fondement sérieux. La critique la plus complaisante ne saurait asseoir sur l'histoire (bien vague et bien peu connue) des voyages de Pythagore et de Platon en Orient, sur leurs prétendus rapports avec des prêtres de l'Égypte, et sur quatre ou cinq passages où Platon, en racontant quelque mythe, invoque sans s'expliquer on ne sait quelle antique tradition, cette grave proposition que les poètes et les philosophes de la Grèce ont connu et copié les livres de Moïse.

La seconde explication ne tombe pas sous l'examen, et dépasse les limites de ce que la raison humaine peut connaître. Qu'il y ait du mal dans le monde et de plus d'une espèce, on ne peut le contester ; mais que le mal en général et tous les maux particuliers qui accablent l'humanité soient des êtres réels, possèdent une existence personnelle et distincte sous le nom d'*anges déchus* ou de *mauvais démons ;* que ces anges déchus aient pour chef l'archange Satan, et pour unique occupation de tromper les hommes et de les entraîner au mal, c'est ce que nous ne savons et ne pouvons savoir par les seules lumières naturelles, à moins qu'on n'accepte comme une raison démonstrative de l'existence réelle de ces êtres surnaturels la place qu'ils occupent et qu'ils ont occupée dans l'imagination et les croyances des hommes (1).

(1) Selon un critique contemporain, ne pas admettre la réalité indivi-

Les esprits les plus déliés auront beau faire, la raison humaine manque de données pour établir la réalité de cette doctrine. Elle relève de la révélation seule, et par là échappe à la discussion.

Remarquons seulement qu'au point de vue même de saint Justin, elle est insuffisante pour expliquer les analogies des enseignements chrétiens et de certains enseignements païens. Socrate, saint Justin le reconnaît, entreprit de ruiner la croyance aux faux dieux, c'est-à-dire, à proprement parler, l'œuvre et l'empire de Satan. Assurément ce n'a pas été par son inspiration. Ce ne fut pas non plus apparemment à l'instigation des esprits mauvais que les stoïciens propagèrent des maximes et enseignèrent des vertus dont ces esprits mauvais étaient les ennemis naturels.

Reste que l'esprit humain, par un bienfait départi à toute créature raisonnable, soit capable, même en dehors des révélations mosaïque et chrétienne, de s'éle-

duelle de Satan et des anges déchus, c'est incliner au panthéisme ou au matérialisme.

« Tous les systèmes modernes qui inclinent vers ces deux erreurs, dit M. Freppel, ont cherché à éliminer Satan de la scène historique. Selon eux, c'est l'humanité elle-même qui aurait créé Satan pour personnifier dans cet être fantastique le mal physique et le mal moral. Il va sans dire que nul parmi ces esprits forts n'a encore expliqué pourquoi le genre humain a été unanime, depuis six mille ans, à reconnaître l'existence d'une classe d'êtres que rien ne l'obligeait d'admettre ni d'imaginer. Qu'un homme ou un peuple puisse sans motif se passer une fantaisie de cette nature, je suis loin de vouloir le nier ; ce qu'il serait impossible de comprendre, c'est que tous les hommes, sauf quelques faiseurs de systèmes, eussent pu se rencontrer dans une frayeur chimérique, dans une croyance sans fondement ni objet. » (M. l'abbé Freppel, *Les apologistes chrétiens au IIe siècle ; S. Justin*, Paris, 1860, p. 284.)

ver à une certaine intelligence des plus hautes vérités. Voilà une grande et large solution. Il convient de faire honneur à saint Justin de l'avoir donnée. Elle est tout entière dans la théorie du *Logos* σπερματικὸς que nous avons exposée déjà. Dépouillée de tout appareil théologique, cette théorie a un sens profond : elle affirme que l'homme, en tant que nature raisonnable, tient à Dieu par un lien naturel et indestructible; car Dieu, c'est la raison même, et la raison humaine, bien qu'humaine, c'est-à-dire bornée, imparfaite, troublée par les fantômes de l'imagination et les misères de la sensibilité, participe de l'essence d'où elle émane. Elle affirme que l'homme non encore régénéré par la grâce possède dans le fond de son âme un instrument de connaissance et un moyen de salut. Socrate, dit saint Justin, connut le Christ en partie, lui et tous ceux qui ont vécu comme lui, aimant le vrai et pratiquant le bien.

Ainsi le christianisme a ses racines dans la raison naturelle. L'état de nature et l'état de grâce ne sont pas opposés l'un à l'autre, comme l'esprit de secte l'a trop souvent voulu. Le christianisme achève ce que les lumières naturelles ont ébauché. Il ne faut pas détruire l'homme pour en faire un chrétien. L'édifice de la foi nouvelle ne s'élève pas sur les ruines de la raison, et n'exige pas qu'on fasse table rase dans l'âme humaine. L'arbre de la science, comme le dit saint Théophile, n'est pas l'arbre de mort, mais l'arbre de vie (1). La science est bonne, elle est

(1) Τὸ μὲν ξύλον τὸ τῆς γνώσεως, αὐτὸ μὲν καλὸν, καὶ ὁ καρπὸς αὐτοῦ καλός· οὐ γὰρ ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον.... οὐ γάρ τι ἕτερον ἦν ἐν τῷ καρπῷ ἢ μόνον γνῶσις. ἡ δὲ γνῶσις καλὴ, ἐπὰν αὐτῇ οἰκείως τις χρήσηται. (S. THÉOPH., *Ad Autolyc.*, II, 25.)

divine en un sens. Autre n'est pas la vérité philosophique, autre la vérité chrétienne. Seulement la philosophie est une science incomplète, en ce que la raison d'où elle sort n'est pas toute la raison, autrement dit tout le Verbe, mais une partie seulement du Verbe. C'est donc un égal excès d'adorer la philosophie et de la charger d'invectives, de se fier pleinement à elle et de l'accuser d'une incurable incapacité. Elle n'est ni souverainement efficace ni absolument impuissante. Elle peut suffire pour conduire au seuil du sanctuaire où le christianisme seul introduit les âmes pacifiées.

Voilà le sens et la portée de la doctrine de saint Justin, doctrine vraiment libérale qui, sans donner à la philosophie toute la place qu'elle ambitionne, lui en fait une à côté du christianisme, la considère comme son alliée naturelle, lui accorde d'initier les âmes au vrai et de les incliner au bien, et par là de les préparer à la science et à la vertu parfaites.

Par cette doctrine, saint Justin, au IIe siècle de notre ère, fonde dans l'Église une tradition de large tolérance qui se continue à travers les âges, et donne la main à saint Thomas d'Aquin, qui écrit au XIIIe siècle : « Il est des « questions où la raison naturelle peut atteindre, comme « la question de l'existence et de l'unité de Dieu et « d'autres semblables, que les philosophes aussi ont « prouvé démonstrativement par les seules lumières na- « turelles (1). »

Rien ne s'explique mieux avec la doctrine du *Logos* de

(1) « Sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest : sicut est, Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » (S. THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.*, I, 3.)

saint Justin que les analogies qu'il signale entre le paganisme et le christianisme. En effet, qu'y a-t-il d'étonnant que le paganisme, par ses meilleurs interprètes, ait parfois rencontré le christianisme, ou, pour rester plus fidèle à la chronologie, que le christianisme ait paru répéter certains dogmes, certaines maximes et certaines cérémonies païennes, puisque c'est la même voix divine qui a parlé, le même *Logos* qui s'est fait entendre aux Grecs et aux Barbares? Il n'y a ni d'un côté ni de l'autre plagiat ou imitation. Les philosophes et les poètes, apôtres et interprètes de la raison, qui est une partie du Verbe, ont souvent tenu les mêmes discours, prescrit les mêmes vertus, condamné les mêmes vices que le Christ, qui est le Verbe tout entier. Quoi de plus simple et de plus naturel? Avec cette théorie, l'hypothèse des emprunts faits par les Grecs à Moïse et aux prophètes est tout à fait inutile, aussi bien que l'artificieuse perfidie des mauvais démons.

Athénagore parait mieux connaître la philosophie profane que saint Justin. Il la juge avec la même bienveillance, mais avec une critique plus approfondie. Ses attaques contre la religion païenne sont aussi plus sérieuses et plus profondes.

A l'exemple de saint Justin, il invoque la littérature profane pour défendre la doctrine chrétienne (1). On accuse les chrétiens de ne pas reconnaître les dieux de l'État. Les poètes et les philosophes grecs n'ont-ils pas, eux aussi, douté de l'existence des dieux populaires, qui ne

(1) Ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἀδύνατον δεικνύειν ἄνευ παραθέσεως ὀνομάτων ὅτι μὴ μόνοι εἰς μονάδα τὸν θεὸν κατακλείομεν, ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, § 5.)

tiennent leurs titres que de l'ignorance et des préjugés de la foule (1)? N'ont-ils pas, eux aussi, reconnu l'être invisible. le vrai Dieu, auteur et Providence du monde qui se révèle dans l'ordre et la beauté de la nature? Sophocle, Euripide, Philolaüs, Platon et Aristote, ne s'accordent-ils pas avec les chrétiens pour démontrer et proclamer l'unité et l'immatérialité de Dieu (2)? Les stoïciens eux-mêmes, bien qu'ils semblent multiplier la divinité par les différents noms qu'ils lui donnent, à raison des changements que subit la matière dans laquelle, selon eux, l'esprit de Dieu se répand et circule, n'admettent réellement qu'un seul Dieu (3). L'*Esprit divin* qui les poussait tous, poètes et philosophes, à rechercher la vérité, la leur fit rencontrer en cette question et en plusieurs autres ; mais comme c'était d'eux-mêmes qu'ils prétendaient l'apprendre, ils se sont partagés et contredits sur toutes les grandes questions (4). Athénagore marque ici fort bien le péril, nous ajouterons et l'honneur de la philosophie.

Il y a loin sans doute de cette complaisance à tirer de la sagesse profane des arguments de circonstance pour justifier une doctrine calomniée; il y a loin de cette sympathie d'Athénagore pour Platon, Aristote et le stoïcisme, à la grande et profonde théorie de saint Justin sur la raison considérée comme un organe universel de révélation ; cependant Athénagore exprime une pensée commune à

(1) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, V.

(2) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, VI.

(3) Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, κἂν ταῖς προσηγορίαις κατὰ τὰς παραλλάξεις τῆς ὕλης δι' ἧς φασι τὸ πνεῦμα χωρεῖν τοῦ θεοῦ, πληθύνωσι τὸ θεῖον τοῖς ὀνόμασι τῷ γοῦν ἔργῳ ἕνα νομίζουσι τὸν θεόν. (ATHÉNAG., *Supp. pro Christ.*, 6.)

(4) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, VII.

saint Justin, quand il dit que la sagesse divine diffère autant de la sagesse du monde que la vérité de la probabilité (1), et un ami de la philosophie seul pouvait, à défaut de la vérité absolue que sa foi revendiquait pour le christianisme, accorder encore à la raison humaine l'honneur d'enseigner des vérités probables.

Athénagore est infiniment moins superficiel que saint Justin dans sa critique du polythéisme. Il coupe d'une main ferme le réseau embarrassé que couvrait l'expression solennelle de religion de l'État.

On accuse les chrétiens de ne pas adorer les dieux de l'empire. Mais quels sont les dieux de l'empire? Sont-ce ceux de l'Égypte, ceux d'Athènes, ceux de Troie, ceux de la Macédoine ou de la Thrace, ceux de l'île de Scio ou de l'île de Samos? Les religions diffèrent encore plus que les mœurs dans cette vaste agglomération qu'on appelle l'empire romain. Chaque peuple, chaque cité a ses dieux, son culte et ses cérémonies religieuses. L'accord et l'unité ne sont nulle part (2). La plupart des peuples s'entendent cependant en cela qu'ils adressent leurs prières à de vaines idoles de pierre, de bois, d'or ou d'argent (3).

Dira-t-on que ces idoles sont des images et des représentations d'êtres réels? Mais en admettant même que les poètes théologiens et les faiseurs de généalogies divines, Orphée, Homère et Hésiode, n'aient pas tiré de leurs cerveaux ces personnages dont leurs vers racontent les aventures, ces dieux prétendus sont, à parler vrai, des hommes

(1) Τῆς κοσμικῆς σοφίας καὶ θεολογικῆς ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 24, p. 130.)

(2) Οὐδὲ οἱ ἡμῖν ἐπικαλοῦντες ἀθεότητα, ἐπεὶ μὴ τοὺς αὐτοὺς οἷς ἴσασι νομίζομεν, σφίσιν αὐτοῖς συμφωνοῦσι περὶ θεῶν.... (ATHÉNAG., *ibid.*, 14.)

(3) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, XV.

qui ont vécu autrefois, qui sont nés comme nous naissons nous-mêmes, et qui sont morts. Or, qu'est-ce que des dieux qui ont commencé à exister? L'incréé seul est éternel et dieu (1).

Que si l'on prend à la lettre les aventures de ces dieux, quelles sacriléges puérilités! quelles ridicules histoires! Toute la théologie païenne est une école d'immoralité. Nous y voyons Saturne mutiler son père, le renverser de son trône, puis le tuer; Jupiter adultère, incestueux, souillé de tous les crimes et de toutes les infamies; Minerve, Mars, Vénus, tous les dieux et toutes les déesses agités de toutes les passions violentes et grossières comme les plus vils des mortels, en proie à la douleur, à la colère, à l'amour, armés les uns contre les autres et se mêlant aux luttes des mortels qui les poursuivent, les blessent et font couler leur sang (2)!

Dira-t-on que toutes ces histoires sont de pures fictions poétiques qui recèlent un sens profond, des mythes, des allégories qu'il faut savoir interpréter (3)?

Il s'en faut d'abord que les explications qu'on propose de ces symboles soient identiques et uniformes. Mais qu'importent ces différences? Si Saturne est le temps, si Jupiter est le feu, Junon la terre, Pluton l'air, Nestis l'eau, les autres d'autres combinaisons d'éléments, comment les prendre pour des dieux? Quel homme de sens pourra jamais égaler à l'être incréé, éternel, toujours identique à lui-même et immuable, une matière essentiellement sujette au changement et à la corruption (4)?

(1) Athénag., *Supplic. pro Christ.*, 18, 19.
(2) Athénag., *Supplic. pro Christ.*, 20, 21.
(3) Athénag., *Supplic. pro Christ.*, 22.
(4) Athénag., *Supplic. pro Christ.*, 22.

« On peut, dit Athénagore, argumenter de la sorte « avec les stoïciens : si vous regardez comme seul Dieu « l'être incréé et éternel ; si vous dites qu'il existe autant « de corps différents que la matière peut subir de chan- « gements, et que l'esprit de Dieu, qui pénètre la matière, « reçoit divers noms selon les divers changements qu'elle « peut traverser, il s'en suit que chaque forme différente « qu'elle aura revêtue sera le corps de Dieu. Or, puisque « vous croyez que les éléments seront un jour consumés « par le feu, il faudra aussi nécessairement que les noms « donnés à ces diverses formes de matière périssent avec « elles, et que l'esprit de Dieu survive seul. Or, comment « regarder comme des dieux de pareils êtres qui sont, « ainsi que la matière, sujets au changement et à la cor- « ruption (3)? » — « Et à ceux qui prétendent que Sa- « turne est le temps et Rhéa la terre ; que celle-ci en- « fante et conçoit de Saturne, ce qui la fait regarder comme « la mère commune, tandis que son époux engendre et « dévore les enfants qu'il a engendrés ; que la mutilation de « ce dernier ne signifie autre chose que l'union de l'homme « avec la femme, par laquelle la semence, comme déta- « chée du corps de l'homme, passe dans le sein de la « femme et y produit un homme auquel s'attache l'amour « du plaisir, c'est-à-dire Vénus ; que la fureur de Saturne « contre ses enfants représente la succession du temps « qui altère la constitution des êtres, soit animés, soit « inanimés ; et que ses fers et le Tartare sont le temps « lui-même qui change et s'évanouit avec les saisons ; à « ceux-là on peut dire : Si Saturne est le temps, il est sujet

(1) Ὧν οὖν σωμάτων φθαρτὴ ἡ κατὰ τὴν ὕλην παραλλαγή, τίς ἂν ταῦτα πιστεύσαι θεούς ; (ATHÉNAG. *Supplic. pro Christ.*, 22.)

« au changement; s'il n'est qu'une saison, il est variable; « s'il est ténèbres, froid rigoureux ou nature humide, tout « cela passe. Mais Dieu est immortel, non sujet au change- « ment et immuable. Donc, ni Saturne ni sa statue ne « sont dieux (1). » Athénagore raisonne de la même manière à propos de Jupiter (2).

On voit quel est le principe de cette solide critique. A prendre sérieusement la théologie païenne, et du côté le plus favorable, elle n'est autre chose en somme qu'une personnification et une déification des divers phénomènes et puissances de la nature. Or, Dieu est par essence incréé, éternel et immuable; la nature au contraire se meut, change, se transforme et se modifie sans cesse. Donc, diviniser la nature, ses éléments, ses formes et ses puissances, c'est dénaturer grossièrement l'essence divine, c'est appliquer l'idée de Dieu à des êtres dont la nature est opposée à celle de Dieu. Et si l'on regarde la nature comme imprégnée, si je puis dire, de l'Esprit de Dieu, et manifestant sa puissance, on a raison; mais encore ce n'est pas la nature même qu'il faut adorer, mais celui qui l'a faite et y a laissé son empreinte; il faut s'élever des œuvres à l'ouvrier, des éléments et des forces naturelles dont le jeu est si digne d'admiration au maître

(1) Εἴτε χρόνος ἐστὶν ὁ Κρόνος, μεταβάλλει, ἔιτε καιρός, τρέπεται, ἔιτε σκοτος ἢ πάγος ἢ οὐσια ὑγρά, οὐδέν αὐτῶν μένει· τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον, καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον· οὔτε ἄρα ὁ Κρόνος οὔτε τὸ ἐπ' αὐτῷ εἴδωλον θεός. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 22.)

(2) Περὶ δὲ τοῦ Διός, εἰ μὲν ἀήρ ἐστι γεγονὼς ἐκ Κρόνου, οὗ τὸ μὲν ἄρσεν ὁ Ζεύς, τὸ δὲ θῆλυ Ἥρα (διὸ καὶ ἀδελφὴ καὶ γυνή), ἀλλοιοῦται, εἰ δὲ καιρός, τρέπεται· οὔτε δὲ μεταβάλλει οὔτε μεταπίπτει τὸ θεῖον. (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 22.)

unique et souverain qui a créé ces éléments et ces forces, et les gouverne (1).

Dans le courant de cette polémique, le philosophe chrétien s'appuie du témoignage de Platon, et rappelle l'opposition profonde que le disciple de Socrate établit quelque part entre l'être qui n'a pas de commencement et ne peut périr, et les êtres nés et périssables (2). Il rappelle encore que même Platon, qui contempla l'éternelle intelligence et le Dieu que la raison seule peut saisir, qui sut expliquer sa vraie nature d'être immuable et toujours identique à lui-même, source de tout bien et principe de toute vérité (3), n'a pas voulu s'expliquer sur ces dieux nés de la terre et des éléments, parce qu'il comprenait que les dieux ne peuvent engendrer ni être engendrés, et que toutes les choses qui naissent ont nécessairement une fin (4).

Dans un autre passage, Athénagore, considérant la religion païenne moins au point de vue de la vérité métaphysique qu'au point de vue de l'enseignement qui en découle, repasse encore sur les traces de Platon. C'est lorsqu'il accuse les théologiens du paganisme de dégrader la nature divine en lui prêtant les passions et les misères de l'humanité (5). Qui ne connaît la fin du IIe et le commencement du IIIe livre de la *République*, où Platon condamne sévèrement comme contraires à la foi, aux bonnes

(1) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 15, 16.

(2) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 19.

(3) Ὁ τὸν ἀΐδιον νοῦν καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον περινοήσας θεὸν καὶ τὰ ἐπισυμβεβηκότα αὐτῷ ἐξειπών, τὸ ὄντως ὄν, τὸ μονοφυές, τὸ ἀγαθὸν ἀπ' αὐτοῦ ἀποχεόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἀλήθεια. . . . (ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 23.)

(4) ATHÉNAG., *Supplic. pro Christ.*, 23.

(5) *Suppl. pro Christ*, le § 21 tout entier.

mœurs, à la religion et à la vérité, les récits des poètes touchant les dieux, et où il accuse nommément Homère et Hésiode d'avoir débité des mensonges dangereux qui défigurent les dieux en leur prêtant nos vices et nos crimes?

Tatien et Hermias ne sont pas animés des mêmes sentiments que saint Justin et Athénagore pour la philosophie profane. Ceux-ci professaient pour elle une sympathie déclarée; ceux-là sont ses ennemis systématiques; ceux-ci, plus frappés des analogies apparentes ou réelles qui existent entre la science grecque et le christianisme, cherchaient à les rapprocher et à les unir; ceux-là, plus frappés des différences, se plaisent à les mettre en opposition. Pour les uns, la sagesse humaine était le commencement de la sagesse divine; pour les autres, elle n'est que ténèbres et contradictions.

Tatien, dès les premières lignes de son *Discours aux Grecs* (πρὸς Ἕλληνας), qu'on caractérise mieux qu'on ne traduit en le nommant Discours contre les Grecs, prend le ton de l'invective :

« Est-il un art, est-il une science parmi vous que « vous n'ayez reçu des Barbares?... Vous avez fait de « votre langue elle-même un vrai chaos de locutions « de toute origine... Vous avez fait servir la rhéto- « rique à l'injustice et à la calomnie, trafiquant de la « liberté de la parole et vous faisant un jeu de défendre « tour à tour le juste et l'injuste; vous avez fait servir la « poésie à décrire les combats et les amours des dieux, « et les passions corrompues du cœur (1). » Pour ce qui est de la philosophie, elle n'a pas même su, selon Tatien, corriger les vices de ceux mêmes qui s'y sont appli-

(1) Tatien, *Oratio ad Græcos*, I, p. 1, 8, édit. Ch. Th. Otto.

qués. Les plus illustres d'entre eux étaient remplis d'une sotte vanité. Tatien accuse Diogène d'intempérance, Aristippe de mollesse, Platon de gourmandise, Aristote de servilité. Phérécyde, Pythagore et Platon n'ont fait à son avis que débiter de misérables contes de bonnes femmes (γραολογία) (1). Tandis que les chrétiens enseignent gratuitement la vérité à ceux qui veulent l'entendre, riches ou pauvres, les philosophes contemporains, inutiles à l'État et à leurs concitoyens, reçoivent chaque année de l'empereur six cents pièces d'or, afin de ne pas porter gratuitement une longue barbe (2). Les philosophes sont, de plus, divisés en écoles et en sectes rivales et ennemies, acharnées à se combattre, et cherchant réciproquement à se détruire. « Tu suis la doctrine de Platon, « voilà qu'un sophiste de l'école d'Épicure s'élève et crie « contre toi; tu veux t'attacher à la secte d'Aristote, un « disciple de Démocrite t'accable d'injures (3). » Menteurs, hypocrites, impudents, parasites, vils flatteurs, âmes vénales, voilà le caractère des philosophes selon Tatien. Leurs livres sont semblables à des labyrinthes sans issue, et ceux qui les lisent peuvent être comparés aux tonneaux des Danaïdes (4). Ils parlent de toutes choses sans rien savoir et sans rien apprendre aux autres. Ce sont des aveugles qui dissertent avec des sourds (5).

On peut maintenant se faire une idée de l'esprit dont Tatien est animé à l'égard de la philosophie et des philosophes ses anciens maîtres, et apprécier exactement la

(1) TAT., *Oratio ad Græcos*, III, p. 14.
(2) TAT., *Oratio ad Græcos*, XIX, p. 84.
(3) TAT., *Oratio ad Græcos*, XXV, p. 102.
(4) TAT., *Oratio ad Græcos*, XXVI, p. 106.
(5) TAT., *Oratio ad Græcos*, XXVI, p. 108.

passion qu'il porte, je ne dirai pas dans sa critique, ce mot ne serait pas à sa place, mais dans ses jugements. Ce qui est plus grave que ces violences, c'est la théorie qu'elles laissent supposer et que Tatien, du reste, émet assez clairement. « L'âme par elle-même, dit-il, n'est « que ténèbres, et il n'y a en elle rien de lumineux (καθ' ἑαυτὴν γὰρ ψυχὴν σκότος ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν (*Orat. ad Græc.*, XIII, p. 62). »

Cette thèse est absolument opposée à celle de saint Justin.

Quant au polythéisme, la polémique de Tatien, quoique beaucoup plus sérieuse que celle de saint Justin, n'ajoute rien à celle d'Athénagore. Elle perd peut-être en force ce qu'elle a de plus en violence.

Nous avons peu de chose à dire d'un petit écrit de la même époque intitulé : *Satire des philosophes païens*, (Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) et attribué généralement à un personnage nommé Hermias.

Ce n'est pas précisément une apologie du Christianisme; bien plus, si ce n'était la première phrase, où l'auteur cite une parole de saint Paul, on pourrait croire que ce petit pamphlet, vif et piquant, est sorti de la plume de Lucien.

Cette parole de saint Paul résume l'esprit dans lequel ces quelques pages ont été écrites, et pourrait au besoin leur servir d'épigraphe : *La sagesse de ce monde est folie devant Dieu*. C'est assez dire de quel œil Hermias considère la raison humaine et les systèmes philosophiques qu'elle a produits.

Ce serait faire trop d'honneur à cet opuscule que de dire que c'est une critique en règle de la philosophie profane. Si le titre qu'il porte est de son auteur, on voit qu'il

n'a eu d'autre prétention que de railler. Sa seule arme, en effet, est l'ironie. Hermias s'amuse à opposer les unes aux autres les sectes et les doctrines philosophiques, en les effleurant, sans prendre la peine d'entamer aucune discussion, et sans conclure autrement que les sophistes contemporains de Socrate.

La philosophie remue de grandes questions. Qu'est-ce que l'âme humaine? Quelle est sa nature propre et son essence? Tous les philosophes de la Grèce répondent à leur tour. Tous se contredisent; autant d'hommes, autant d'avis différents. Où se prendre au milieu de ce choc d'opinions opposées?

Sont-ils plus d'accord sur la conduite de la vie, sur les destinées de l'âme? Tant s'en faut. Chacun a sur chaque question une réponse que tous les autres contredisent comme à l'envi. « Que dire de tous ces systèmes et comment les désigner? Est-ce chimère, folie, extravagance, « confusion, ou tout cela à la fois (1)? »

Les philosophes sont-ils plus heureux quand il s'agit de Dieu et du monde? Ils ne s'entendent pas plus sur les principes des choses que sur la nature, la fin et les destinées de l'âme humaine.

Hermias fait comparaître tour à tour, pêle-mêle, sans ordre de date ni d'écoles, Anaxagore, Parménide, Mélissus, Anaximène, Empédocle, Protagoras, Thalès, Anaximandre, Archélaüs, Platon, Aristote, Phérécyde, Leucippe, Démocrite, Héraclite, Épicure, Cléanthe, Carnéade, Clitomaque. Ils défilent devant lui comme des personnages de comédie ou comme des accusés. Chacun d'eux expose

(1) Ταῦτα οὖν τί χρὴ καλεῖν; ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ, τερατείαν, ἢ ἄνοιαν, ἢ μανίαν ἢ στάσιν, ἢ ὁμοῦ πάντα (HERMIAS, § 2.)

son système en deux mots. On les entend se combattre, se démentir, se traiter réciproquement de rêveurs et d'artisans de chimères. Tout cela, dit Hermias, n'est que ténèbres, noire tromperie, erreur infinie, imaginations sans règle et incommensurable ignorance (1).

Voici la conclusion de l'ouvrage : « J'ai tracé cet es« quisse, dit l'écrivain satyrique, pour mettre au jour « l'opposition qu'il y a entre les opinions des philosophes, « le vague infini où se perdent toutes leurs recherches, « le manque de solidité et de clarté de la fin qu'ils « se proposent, faute d'avoir une base fixe et d'être « éclairés par la lumière de la raison (2). »

Disons-le une fois de plus, sans la mention et la citation de saint Paul faite à la première ligne de ce petit écrit, on n'aurait aucune raison bien solide d'affirmer que son auteur fût chrétien. Ce ne sont pas les chrétiens qui ont le plus maltraité les philosophes à cette époque, et Lucien les a plus bafoués à lui seul que tous les docteurs chrétiens ses contemporains, pris ensemble. Mais cette mention est une preuve suffisante. L'auteur était chrétien et ennemi des philosophes, cela est encore moins douteux. Ce n'est pas sans raison que nous l'avons rangé dans le camp de Tatien ; car son opuscule n'est autre chose qu'une piquante amplification d'un passage de Tatien que nous avons cité plus haut, et où dans la même forme, le disciple de saint Justin accuse l'opposition des doctrines philosophiques : « Tu adoptes les opinions de

(1) Ἤδη γάρ μοι σκοτος ἀγνοίας ἅπαντα, καὶ ἀπάτη μέλαινα, καὶ ἄπειρος πλάνη, καὶ ἀτελὴς φαντασία, καὶ ἀκατάληπτος ἄγνοια. (HERMIAS, § 10.)

(2) HERMIAS, § 10.

« Platon, voilà qu'un sophiste épicurien te court sus et « crie contre toi (1)... »

Maintenant Hermias est-il en effet l'auteur de cette satyre ? Où et à quelle époque exacte a-t-il existé ? Est-ce dans un but de propagande chrétienne qu'il a écrit ? Ce sont toutes questions que nous n'avons pas à résoudre, et pour lesquelles les documents historiques font défaut. Tout au plus pourrait-on répondre à la dernière question que la conclusion de l'opuscule est toute négative, et que s'il s'agit là de conduire une âme au christianisme, c'est par le chemin du scepticisme absolu qu'on l'a voulu faire. La ruine de la raison sert alors au triomphe de la foi, et l'adhésion à la doctrine chrétienne est un acte de désespoir et d'abdication de la raison. Il n'est pas, nous l'avons dit à satiété, de point de vue plus opposé à la doctrine de saint Justin.

Saint Théophile occupe une position intermédiaire entre saint Justin et Athénagore et Tatien. Sans avoir une culture philosophique bien développée ni un goût bien vif pour la philosophie profane, il est en général moins sévère que Tatien pour les entreprises de la raison humaine ; et d'un autre côté, il est loin de montrer pour les grands noms de l'antiquité grecque cette estime, ou du moins cette réserve de jugement qu'on remarque chez saint Justin et chez Athénagore.

La doctrine de saint Justin sur les rapports naturels de la raison humaine avec la raison divine n'est pas dans saint Théophile ; cependant les idées qu'il expose sur la manière dont l'homme peut s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu, quoique n'étant pas revêtues d'une forme

(1) TATIEN, *Oratio ad Græcos*, loc. cit.

scientifique, reviennent à la théorie de saint Justin, car elles n'impliquent pas la nécessité d'un secours surnaturel.

« Dieu n'est visible, dit saint Théophile, que pour ceux « qui peuvent le voir, c'est-à-dire pour ceux qui ont les « yeux de l'esprit ouverts. Sans doute nous avons tous des « yeux ; mais il en est dont la vue est obscurcie par un « nuage, et qui ne peuvent voir la lumière du soleil. Les « aveugles n'aperçoivent point cette lumière : en brille- « t-elle moins dans l'univers ? C'est ainsi que les actes « pervers, les péchés, jettent un nuage sur les yeux de « l'esprit. L'âme de l'homme doit être pure comme un « miroir sans tache ; et comme celui-ci ne reproduit « point les objets s'il est terni, ainsi l'âme souillée « par le péché ne peut voir Dieu (1). Montre donc si tu « n'es pas adultère, impudique, voleur, brigand, corrup- « teur de l'enfance, calomniateur, médisant, colère, en- « vieux, arrogant, orgueilleux, meurtrier, avare, sans « respect pour les auteurs de tes jours ; Dieu ne se fait pas « voir à ceux qui sont infectés de ces vices, à moins « qu'ils n'aient pris soin de s'en purifier. Voilà les taches « et la rouille qui produisent les ténèbres dans l'âme. Les « actions mauvaises s'interposent entre l'âme et Dieu, et « nous empêchent de l'apercevoir, comme l'humeur ar- « rêtée sur l'œil empêche la lumière du soleil d'y péné- « trer (2). »

Plus loin, saint Théophile, après avoir montré que Dieu est visible dans ses œuvres, et développé la preuve socratique de l'existence de la Providence divine, revient sur cette même idée : « Si vous savez comprendre ce langage,

(1) S. Théoph., *Ad Autolyc.*, I, 2.
(2) S. Théoph., *Ad Autolyc.*, I, 2.

« ô homme, et si vous menez une vie pure, sainte, irrépro-
« chable, vous pouvez voir Dieu (1). » Ceux qui ont vécu saintement et justement, disait saint Justin, ont connu le Christ en partie. L'analogie est assez frappante sans qu'il soit nécessaire d'y insister.

Il faut bien, du reste, que saint Théophile accorde à la raison humaine une sorte d'intuition plus ou moins claire des choses divines, puisque, tout en reprochant assez vivement aux philosophes leurs incertitudes et leurs constantes contradictions, il avoue que parfois ils ont parlé comme les prophètes, particulièrement touchant l'unité de Dieu, sa Providence, l'immortalité de l'âme, le jugement dernier, les châtiments réservés aux méchants (2).

La polémique de saint Théophile contre les systèmes philosophiques est fort superficielle. Elle consiste plus en titres d'accusations qu'en réfutations proprement dites. C'est au reste le caractère général de la critique des apologistes. Il convient de faire ici une exception pour ce qui regarde Platon, dont saint Théophile discute et réfute assez solidement le dualisme, se séparant en cela de saint Justin qui l'adoptait.

« Quant à Platon et à ses sectateurs, ils reconnaissent,
« il est vrai, un Dieu incréé, père et auteur de toutes
« choses; mais ils établissent en même temps deux prin-
« cipes increés, Dieu et la matière, qu'ils disent coéter-
« nels. Si ces deux principes sont également increés, il
« s'ensuit que Dieu n'a pas fait toutes choses, comme les
« platoniciens l'enseignent, et l'unité de Dieu qu'ils pré-
« tendent reconnaître n'est pas vraie. Ensuite, de même

(1) S. Théoph., *Ad Autolyc.*, I, 7.
(2) *Ad Autolyc.*, I, 14; II, 37, 38.

« que Dieu, en tant qu'incréé est immuable, ainsi la matière, « si elle était increéée, serait immuable et égale à Dieu. « Car ce qui a pris naissance est sujet au changement et « aux vicissitudes, tandis que l'être increé y échappe « nécessairement. Et que serait la puissance de Dieu, s'il « eût fait le monde d'une matière déjà existante? C'est « le fait de l'ouvrier humain de faire tout ce qu'il lui plaît « avec une matière qu'on lui donne. Mais la puissance « de Dieu consiste à tirer du néant tout ce qu'il veut (1). »

« A part ce morceau, toute la critique de saint Théophile se résume dans cette accusation générale, qu'on retrouve chez tous les apologistes, les plus sympathiques comme les plus hostiles à la science profane, à savoir que la philosophie grecque a donné des solutions différentes et souvent contraires aux mêmes questions. Seulement saint Théophile insiste plus sur ces contradictions que saint Justin et Athénagore (2), et il confond quelquefois les doctrines qu'il condamne, comme quand il reproche à Pythagore d'enseigner que tout a été fait par les forces de la nature, par un concours fortuit, et que les dieux ne s'occupent nullement des hommes (3). Il y a là deux erreurs de fait, ou bien saint Théophile prend Démocrite pour Pythagore. Il n'est pas mieux avisé ni plus juste quand il dit que Platon regarde les dieux comme formés de matière (4). Mais c'est surtout dans ses appréciations des doc-

(1) *Ad Autolyc.*, II, 4.

(2) *Ad Autolyc.*, II, 4, 5, 8, 38; III, 2, 3, 7.

(3) Πυθαγόρας δὲ τοσαῦτα μοχθήσας περὶ θεῶν, καὶ τὴν ἄνω κάτω πορείαν ποιησάμενος, ἔσχατον ὁρίζει φύσιν καὶ αὐτοματισμὸν εἶναί φησι τῶν πάντων καὶ θεοὺς ἀνθρώπων μηδὲν φροντίζειν. (*Ad Autolyc.*, III, 7.)

(4) Πλάτων καὶ θεοὺς εἰπὼν εἶναι, ὑλικοὺς αὐτοὺς βούλεται συνιστᾷν. (*Ad Autolyc.*, III, 7.)

trines morales des anciens que saint Théophile pousse loin le parti pris d'injustice. Saint Justin reconnaissait que les stoïciens avaient laissé de beaux et utiles préceptes pour la conduite de la vie. Saint Théophile accuse ces mêmes stoïciens d'avoir autorisé la débauche, l'adultère, l'inceste, l'homicide, l'anthropophagie et les crimes contre nature (1). C'en est assez sans doute pour le mettre à côté de Tatien.

L'évhémérisme fait en partie les frais de la critique que saint Théophile fait du polythéisme.

Les dieux des païens ne sont, selon lui, que des personnages historiques divinisés par leurs descendants. Ils sont nés, ils ont vécu dans certains pays, ils ont eu des enfants, ils sont morts, ils ont été ensevelis. Les poètes et les historiens racontent leurs généalogies et leurs aventures, et ces aventures mêmes sont loin de leur mériter la moindre estime. Les actions les plus coupables et les crimes les plus honteux forment la trame de leur vie. Par conséquent, les statues et les images de ces prétendues divinités qu'on place dans les temples et qu'on adore, sont des œuvres d'imagination que le génie seul des artistes fait vivre, mais qui, en réalité, ne sont rien de plus que la matière dont ils sont formés (2). Quelle distance entre le Jupiter de la légende païenne nourri sur le mont Ida ou habitant un coin de l'Olympe, et le Dieu véritable présent partout, sans être logé ni circonscrit en aucun lieu, voyant, entendant et surveillant toutes choses (3)!

Ailleurs saint Théophile semble se souvenir d'un argu-

(1) *Ad Autolyc.*, III, 3, 5, 6.
(2) *Ad Autolyc.*, I, 9, 10; II, 2, 3, 7, 8; III, 3, 8.
(3) *Ad Autolyc.*, II, 3.

ment de Carnéade contre les dieux populaires : « L'Océan, « dit Homère, d'où sortent les mers et les fleuves, « est le père des dieux. Qui ne sait que l'Océan n'est « qu'une vaste étendue d'eau? Or, s'il n'est que de « l'eau, il ne peut être Dieu. Dieu est l'auteur de toutes « choses et par conséquent de l'eau (1). » La théologie d'Hésiode n'est pas plus raisonnable. Après avoir parlé de la terre, du ciel et de la mer, ce poète prétend que les dieux sont issus de ces éléments, sans nous apprendre d'où viennent ces éléments, quel est leur auteur, qui les a disposés, qui leur a donné l'ordre et les proportions qu'ils possèdent (2).

En somme, toute cette théologie n'est rien qu'un amas de contes absurdes, ridicules et contradictoires, avec lesquels les historiens, les poètes et les philosophes se moquent des autres hommes. Leurs récits prouvent que ces prétendus dieux ne sont que des hommes, et quels hommes! ivrognes, débauchés, homicides, souillés de toutes les infamies que les lois punissent et que la conscience réprouve (3).

Telle est la polémique des docteurs chrétiens du IIe siècle contre la philosophie et la religion païennes.

Contre la philosophie, ils n'ont qu'un seul argument, celui même des sceptiques, l'opposition des écoles et les contradictions des systèmes. Tatien et Hermias, avec ce seul argument, prétendent triompher de la raison humaine abandonnée à ses seules forces, et la mettre aux abois. Saint Justin et Athénagore, tout en condamnant la diversité des doctrines, sont plus portés à reconnaître dans

(1) *Ad Autolyc.*, II, 5.
(2) *Ad Autolyc.*, II, 5, 6.
(3) *Ad Autolyc.*, II, 8.

chacune d'elle la part de vérité qu'elle recèle; saint Justin par suite de sa théorie de la semence du Verbe répandue dans l'humanité, Athénagore par suite de sa connaissance plus complète et plus profonde de la science profane et de la portée plus philosophique de son esprit. Saint Théophile flotte entre ces deux tendances et incline peut-être davantage vers le point de vue de Tatien et d'Hermias.

Contre le polythéisme, les apologistes sont mieux armés et plus forts. Leurs œuvres contiennent tous les matériaux d'une solide réfutation du polythéisme ; seulement il ne faut pas prendre isolément la critique que chacun d'eux a présentée. Il faut au contraire rassembler ces arguments, les compléter et les fortifier les uns par les autres, et former un faisceau de ces éléments épars. Le point de vue où les apologistes se sont placés dans leur polémique est surtout l'évhémérisme. Il s'en faut qu'il soit vrai ainsi exagéré. Il y a dans le polythéisme grec et romain des éléments historiques, physiques, symboliques, astronomiques et poétiques. Les dégager était un travail malaisé. Les apologistes n'y ont pas songé. Là n'était pas leur but principal. Ils ne parlaient du polythéisme qu'en passant ; ils ne l'attaquaient pas pour l'attaquer, mais pour se défendre, et croyaient avec raison qu'ils ruineraient plus sûrement les dogmes et les enseignements du paganisme en exposant leurs dogmes et les préceptes de leur morale que par une polémique en règle et des objections directes et soigneusement élaborées. La comparaison qu'on pouvait faire entre les deux religions était bien plus fatale au polythéisme que les objections les plus fines et les plus savantes. Depuis longtemps la religion païenne était percée à jour. Évhémère avait écrit son *Histoire sacrée* trois siècles avant Jésus-Christ. Les

apologistes n'avaient qu'à ouvrir les livres des philosophes pour y trouver des armes contre l'idolâtrie : ils n'avaient qu'à copier Lucien, qui, à ce moment même, écrivait ses Dialogues satyriques contre les dieux et les philosophes, auxiliaire des chrétiens sans le savoir, et travaillant non dans le même but, mais souvent peut-être à leur profit. Depuis longtemps les sceptiques avaient montré l'opposition des écoles et les contradictions des systèmes philosophiques. La double critique des docteurs chrétiens contre la philosophie et le polythéisme était préparée d'avance. On peut affirmer, à notre avis, qu'ils n'y ont rien ajouté de considérable pour le fond.

Là où les apologistes sont éloquents et vraiment admirables, c'est dans la partie de leur œuvre qui regarde la défense et la justification du christianisme ; c'est quand ils protestent si fièrement au nom du droit, de la justice, de la conscience et de la liberté contre la violence et l'oppression ; c'est quand ils demandent les juges avant les bourreaux ; c'est quand ils opposent leur vraie piété à l'accusation d'athéisme ; leur vie simple, leurs mœurs pures, leurs saintes assemblées, dont la charité est l'âme et le lien, aux conciliabules hideux, aux débauches inouïes, aux crimes sans nom que leur impute le fanatisme aveugle d'une populace ignorante ; c'est quand ils mettent en parallèle les leçons de leur maître avec les actions de ceux que leurs ennemis adorent comme des dieux et qu'ils doivent prendre pour modèles.

Entre eux tous saint Justin brille au premier rang, moins parce qu'il a parlé le premier que parce que le premier il sut rendre à la philosophie ancienne un hommage sincère ; parce que, loin de montrer pour elle le dédain qu'on a si souvent pour les opinions qu'on a aban-

données, il eut l'âme assez large et l'esprit assez impartial pour garder entre elle et sa nouvelle croyance un sage équilibre; parce qu'il eut l'art de faire servir cette philosophie, méprisée et condamnée avant lui et après lui par la plupart des docteurs chrétiens, à l'édification et à la défense de la foi qu'il professait comme eux; parce qu'enfin il inaugura dans l'Église une tradition nouvelle, et qu'au lieu d'opposer la philosophie et le christianisme, la foi et la raison, et de creuser un abîme entre ces deux maîtresses des âmes, il les considéra comme deux alliées, les fit dériver de la même source, et ne craignit pas de déclarer que le vrai christianisme, même avant l'apparition du Christ dans le monde, est partout où règne l'amour pur et désintéressé du vrai, et dans la vie la pratique du bien.

CHAPITRE II.

Des causes et des motifs des persécutions.

Examen des griefs des païens contre le christianisme. — Impiété et athéisme. — Sens de ces mots dans la bouche des païens : ils ne signifient autre chose que la négation et le mépris des dieux de l'empire. — Débauches secrètes, infanticides, incestes ; origine de ces odieuses rumeurs. — L'obéissance aux lois de l'État, forme suprême de la piété dans l'empire romain. — Les institutions religieuses ne sont pas distinctes des institutions politiques. — Le christianisme, conspiration contre les lois. — Réponse de saint Justin. — Allégations des païens. — Le christianisme aspire à faire une révolution dans la société ancienne. — L'État, en le proscrivant, défend ses institutions et ses lois. — Caractère essentiellement politique des persécutions. — Pourquoi la religion juive fut traitée autrement que la religion chrétienne et généralement tolérée. — L'antiquité et la nationalité manquaient au christianisme. — Proscription des *Bacchanales* comme institution clandestine et immorale. — Proscription du druidisme comme caste politique et religion sanglante. — Le christianisme était en fait une assocation illicite, et comme telle, tombait sous les coups de la loi romaine.

Il nous reste à nous demander pourquoi la loi romaine fut sourde aux réclamations des chétiens ; pourquoi, sous le règne des Antonins qui virent naître et mourir tous ces défenseurs de la foi chrétienne, le christianisme demeura hors la loi et fut persécuté légalement.

Nous n'avons pas besoin de discuter pour savoir de quel côté se trouvait la justice dans ce procès où l'on répondait aux raisons par les verges et la hache du bourreau ; mais il convient peut-être d'examiner la valeur de ces raisons, et de voir jusqu'à quel point l'apologiste philosophe triomphe des accusations des païens. Après avoir entendu les avocats de la religion chrétienne, il est

juste d'entendre leurs adversaires (je ne veux pas parler des philosophes qui parlèrent plus tard), c'est-à-dire l'opinion publique, les empereurs, le Sénat, les magistrats, les jurisconsultes, en un mot, l'État.

Une religion nouvelle a paru dans l'empire et, sans violence, par la seule vertu de ses enseignements, elle s'est propagée par tous pays, et a attiré dans son sein de nombreux prosélytes, sortis de tous les rangs de la société.

L'indifférence et le dédain qui l'ont accueillie à sa naissance se changent en haine quand on s'aperçoit de ses progrès : le fanatisme des populations ignorantes s'exalte; les magistrats, gardiens de la paix, de l'ordre et des institutions publiques, soit zèle politique, soit complaisance aveugle pour les clameurs de la foule, la poursuivent de toute part, et usent parfois des dernières violences pour l'étouffer. Un empereur, d'un esprit éclairé et d'un caractère humain, ordonne de conduire à la mort, après une information sévère, tout homme convaincu de professer cette religion.

Pourquoi ces haines et ces violences?

Ce n'est pas que la loi romaine impose dans toute l'étendue de l'empire une religion et une philosophie uniformes. Les religions les plus diverses non seulement sont pratiquées librement dans les différentes provinces de l'empire, mais vivent côte à côte, pacifiquement, dans les mêmes villes (1). Les grandes cités de l'Italie, à côté du temple de Jupiter, ont des autels et des sanctuaires dédiés à Mithra, à Isis et à Sérapis. D'autre part, toutes les écoles de philosophie ont des interprètes et des dis-

(1) Pas toujours pacifiquement. Juvénal, dans sa XVe Satire, raconte

ciples. A chacun il est permis de croire et de nier ce qu'il veut, d'enseigner qu'il y a des dieux ou qu'il n'y en a pas; qu'ils gouvernent le monde ou sont indifférents aux choses humaines. Qui songe à traîner au tribunal les épicuriens ou les sceptiques? Qui songe à condamner ceux qui dévoilent et bafouent les mystères de la religion païenne, qui traitent les augures de charlatans, les faiseurs de miracles de faiseurs de dupes, et se moquent à la fois des dieux, de leurs ministres, et des cérémonies publiques par lesquelles on prétend les honorer?

La liberté la plus large est laissée aux croyances individuelles et aux spéculations philosophiques.

D'où vient que les chrétiens seuls sont opprimés?

Est-ce donc que la doctrine chrétienne est une offense à la morale publique, un danger pour l'État?

L'impiété et l'athéisme sont des crimes dont on fait bon marché, à ce qu'il semble, et dont l'autorité s'inquiète peu.

une petite lutte religieuse entre deux villes voisines de la haute Égypte, Ombos et Tentyre.

. . . . Summus utrinque
Inde furor vulgo, quod numina vicinorum
Odit uterque locus, quum solos credat habendos
Esse Deos, quos ipse colit. . . . .

Il faut lire cette petite scène, qui débute par le risible, pour finir par l'odieux et l'horrible. C'est d'abord une mêlée de carrefour, une bataille à coups de poings. A la fin on a recours aux armes, et un Ombite, tombé en fuyant, est déchiré sur place et mangé jusqu'aux os par les vainqueurs, maîtres du terrain.

. . . . Illum in plurima sectum
Frusta et particulas, ut multis mortuus unus
Sufficeret, totum corrosis ossibus edit
Victrix turba, nec ardenti decoxit aheno.

(Juv., *Sat.* XV, v. 32 et suiv.)

Et peut-on adresser aux chrétiens de semblables accusations ?

Saint Justin paraît avoir beau jeu sur ce terrain.

Comment donc des hommes qui croient en un Dieu juste et bon, rémunérateur et vengeur ; qui se proposent pour idéal l'imitation de ses perfections infinies, et qui espèrent être associés un jour à son immortalité bienheureuse, pourraient-ils être appelés athées ou impies?

De la même manière Socrate répondait à la même accusation par un solennel et public hommage à la vertu et à la Providence divine.

L'accusation demeurait entière cependant. Athée et impie, Socrate ne l'était pas, assurément, aux yeux de la raison, mais il l'était aux yeux du législateur, aux yeux des ministres et des partisans du culte officiel. C'est son honneur et sa gloire. Que ce fût une âme sincèrement et profondément religieuse, éprise du divin amour du beau, du juste et du bien; que sa vie tout entière, selon la belle expression de Maxime de Tyr, ait été une prière continuelle (1); qu'il se soit plu à montrer dans le monde les traces visibles de l'intelligence divine qui l'a ordonné, cela est vrai : mais croyait-il aux dieux de l'État et à l'efficacité du culte légal? Non ! Les expressions d'impie et d'athée n'ont pas d'autre sens dans la bouche de ses accusateurs. Et on peut le dire d'une manière générale, le mot athée, pour les représentants et les ministres d'une religion positive, signifie irréligion, incrédulité, quelquefois même, aux jours d'action et de lutte, indifférence et tiédeur (2).

(1) Passage cité page 15.

(2) « Les chrétiens, qui dans leur polémique renvoyaient aux païens toutes les accusations dont ceux-ci les chargeaient, les appelaient aussi des athées. C'est l'injure que Maris, évêque de Chalcédoine, ne crai-

Ce qui est vrai de Socrate est encore plus vrai des chrétiens. Si facile, si peu intolérant que fût le paganisme, on comprend qu'il taxât d'impiété et d'athéisme des hommes qui, non seulement refusaient de reconnaître pour dieux les dieux de l'empire et s'abstenaient de toute participation aux cérémonies officielles de la religion légale, comme d'une souillure indélébile, mais encore qui se glorifiaient d'avoir abandonné ces dieux, qui ne craignaient pas de les traiter de vains fantômes, et les cérémonies sacrées de comédies ridicules, et avant tout autre dogme, enseignaient le mépris du culte et de la religion établie.

Veut-on que les adorateurs de Jupiter admirassent la piété d'hommes dont le premier acte de foi était de nier Jupiter et de traiter ses ministres et ses fidèles de charlatans et de dupes?

La raison et la vérité étaient sans doute avec les chrétiens; ce qu'ils attaquaient était mauvais et devait périr; mais les magistrats ne se trompaient pas : ils avaient affaire à des ennemis des dieux, c'est-à-dire, à leur point de vue spécial, à des athées et à des impies.

La loi tolérait, il est vrai, de singulières attaques et d'étranges licences contre la religion et ses pratiques. Lucien n'était pas traduit devant le tribunal du préteur, et cependant on sait de quel ton il parlait des dieux adorés dans l'empire. Les philosophes, dans l'ombre de leurs écoles, riaient librement des folies de la religion populaire; mais ces écarts étaient individuels et, partant, peu

gnait pas de lancer au plus dévôt des païens, à l'empereur Julien, au moment même où il sacrifiait à la Fortune, et faisait, dans son opinion, œuvre de religion et de piété. » (SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, 4.)

dangereux pour la paix publique. Le proconsul riait peut-être avec eux, ce qui ne l'empêchait pas, le jour même, de brûler l'encens sur l'autel et d'assister gravement aux sacrifices. L'impiété des chrétiens n'était pas oisive et théorique comme le scepticisme et l'incrédulité de Lucien et de tant d'autres. C'était, si je puis dire, une impiété active, militante, agressive. Elle portait avec elle un enseignement. Ce n'était pas un jeu d'esprit pour les chrétiens que d'attaquer la religion de l'État. Les railleries de Lucien n'avaient qu'une portée négative : les critiques des chrétiens étaient une arme de prosélytisme ; c'était un moyen de faire le vide autour des autels des dieux, de gagner des partisans, de s'affilier de nouveaux sectaires, et de former une société nouvelle.

Saint Justin triomphe aisément des accusations de débauches secrètes, d'infanticide et d'inceste.

Ce sont des calomnies dont se repaît la foule ignorante ; ce sont d'infâmes prétextes pour condamner des hommes dont l'innocence et la pureté sont une satire vivante des mœurs publiques. Quand, sous la République, on avait proscrit et exterminé les sectateurs de Bacchus, les mêmes accusations avaient retenti presque dans les mêmes termes (1). Les sociétés secrètes, les réunions clandes-

(1) « Quum vinum animos et nox et mixti feminis mares, ætatis teneræ majoribus, discrimen omne pudoris exstinxissent ; corruptelæ primum omnis generis fieri cœptæ : quum ad id quisque, quo natura pronioris libidinis esset, paratam voluptatem haberet. Nec unum genus noxæ, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant. . . . . .
. . . .
Occulebat vim quod præ ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu, nulla vox quiritantium inter stupra et cædes exaudiri poterat. » (Tite-Live, xxxix, 8.)

tines inquiètent toujours la foule, et ne manquent jamais de provoquer d'odieuses rumeurs. Peut-être les témérités dogmatiques de certains chrétiens avaient-elles donné lieu à ces rumeurs, et attribuait-on à la secte entière les conséquences extrêmes de certaines imprudences de langage. Les cérémonies mystérieuses de l'initiation, les repas eucharistiques, les paroles étranges qu'on prononçait en distribuant le pain et le vin sacrés, mal comprises ou dénaturées, avaient peut-être suscité ces bruits absurdes (1).

Saint Justin répond victorieusement en exposant la vie des chrétiens, les préceptes de leur foi, les innocents mystères pratiqués dans leurs assemblées. Il répond mieux encore en demandant une enquête et des juges s'il y a des coupables.

Que les chrétiens, dans la vie privée, donnassent l'exemple de toutes les vertus, qu'ils s'abstinssent de toute action et de toute pensée mauvaises, il n'en était pas moins vrai qu'ils foulaient aux pieds la seule vertu qui, aux yeux de l'État, eût du prix : l'obéissance aux lois, qui était, pour les magistrats, la forme suprême de la piété.

Il n'y a pas à distinguer ici entre les lois religieuses et les lois politiques. Dans la société romaine, la religion et l'État ne forment qu'un corps, ou, pour mieux dire,

(1) L'anthropophagie pratiquée dans des cérémonies religieuses n'était pas imputée aux seuls chrétiens, à moins, ce qui est plus que douteux, que Juvénal ne pense aux chrétiens lorsqu'il dit au commencement de sa XVe Satire:

.... Lanatis animalibus abstinet omnis,
Mensa ; nefas illic fetum jugulare capellæ ;
Carnibus humanis vesci licet. . . . . . .

(Vers 11 et suivants.)

toute religion est servante de l'État. Mille cultes divers sont autorisés : aucun n'est distinct de l'État et indépendant du pouvoir politique.

Nous arrivons maintenant à un grief plus grave allégué contre les chrétiens, ou pour mieux dire, c'est le même grief sous une autre forme ; car la morale qu'on met en avant couvre la politique, et si l'État frappe les chrétiens comme impies et athées ; athéisme et impiété signifient, à parler vrai, révolte contre les lois. Les chrétiens donc sont, dit-on, des rebelles, des ennemis publics ; ils trament la ruine de l'Etat et le renversement de la société.

Saint Justin justifie les chrétiens en faisant une distinction nouvelle alors et pleine de profondeur. La conscience de l'homme relève de Dieu seul ; elle échappe aux prises de la loi, elle est indépendante et inviolable. Il n'appartient à aucune force extérieure d'imposer ni d'interdire une croyance. De nos actes l'autorité peut nous demander compte, mais non de nos pensées intimes. Les chrétiens sont-ils en effet homicides et incestueux, agissent-ils contre la sûreté de l'État, conspirent-ils contre la vie de l'empereur, qu'on les juge et qu'on les punisse. Mais non ; César n'a pas de sujets plus fidèles et plus soumis pendant la paix, ni pendant la guerre de soldats plus courageux et plus dévoués : personne n'est plus exact qu'eux à payer l'impôt ; enfin, les chrétiens font profession de croire que c'est aller contre la volonté même de Dieu que de résister aux puissances dans toutes les choses où leur conscience n'est pas intéressée. Bien plus, ils adressent à leur Dieu des prières pour le salut de l'empereur et la prospérité de l'empire. Dans leurs réunions, ils s'encouragent à la pratique du bien, ils ramassent des collectes pour secourir les malades et subvenir à toutes les misères.

Pouvait-on mieux répondre, en vérité ?

Mais les païens ne pouvaient-ils pas à leur tour répliquer aux chrétiens :

« L'esprit de révolte est l'esprit qui vous anime : il a présidé à votre naissance; il vous a produits du milieu des Juifs, qui vous ont rejetés de leur sein comme des apostats, et vous a poussés dans le monde. Vous vous êtes glissés dans toutes les provinces de l'empire, à l'ombre de l'indifférence et du mépris public, affiliant à votre secte les mécontents, les faibles d'esprit et les misérables, et essayant de former de la lie de toutes les nations une sorte de société nouvelle. Vous savez que dans l'empire nulle religion ne peut exister légalement qu'à la condition d'être autorisée par l'État, qui ne prétend nullement régler les croyances ni prescrire des dogmes, mais surveiller les actes du culte et les démarches des citoyens : vous êtes-vous soumis à ces conditions ? Non contents de vivre obscurs et silencieux, vous attaquez tous les autres cultes, vous glorifiant de posséder seuls la vérité, et vous semez partout le trouble et la division par une propagande clandestine et insaisissable. Isolés de tous les autres citoyens par vos mœurs, vos usages et vos pratiques secrètes, haïssant les dieux de l'empire et ceux qui les adorent, vous formez dans l'État une véritable conspiration, d'autant plus dangereuse que vos menées sont sourdes, vos armes et votre but inconnus. Vous avez un langage à part, des signes de ralliement et des formules mystérieuses ; vous tenez des assemblées nocturnes et secrètes : vous dites que vous respectez l'empereur et les institutions de l'empire : cependant vous refusez d'invoquer le génie de César; vous décriez sans relâche les dieux dont il est le ministre suprême ; vous refusez de jurer par la

Fortune de Rome, et vous semblez vous réjouir des malheurs qui affligent l'État. Quelle est cette distinction que vous voulez établir entre la conscience et les actes, entre le domaine religieux et le domaine politique ? Vos attaques continuelles contre les dieux que vos pères ont adorés, contre toutes les pratiques des différents cultes qui se partagent les âmes, vos prédications et vos assemblées secrètes, vos collectes et vos distributions d'argent, sont-ce des prières ou des actes ? Votre soumission aux lois n'est qu'hypocrisie : elle vient de votre faiblesse et de votre impuissance. Au fond, votre doctrine aspire à devenir une institution sociale, à changer toutes les conditions d'existence de l'État, et non à servir d'aliment aux esprits curieux. C'est une machine de guerre dressée contre toutes les lois et toutes les institutions de la société, et non une philosophie nouvelle, comme vous l'appelez. »

Ne craignons pas de le dire, le paganisme avait raison : c'est l'honneur du christianisme d'avoir été, en effet, une véritable conspiration contre les mœurs, les coutumes et les institutions de l'État. Les chrétiens pouvaient-ils, en vérité, vivre sur un pied d'égalité avec les autres religions de l'empire ? Pouvaient-ils demander dans le Panthéon romain un coin pour y placer leurs autels ? Si donc ils déclarent toutes les autres religions fausses, tous les autres cultes entachés de superstition ou de barbarie, s'ils refusent de pactiser avec l'idolâtrie, en un mot s'ils lèvent hardiment le drapeau de l'indépendance doctrinale, c'est leur droit ; bien plus, c'est leur devoir, c'est la marque qu'ils croient à la vérité absolue de leur doctrine, et qu'ils ont le sentiment de sa force et de sa vitalité. Une religion qui n'affirme pas sa vérité absolue et n'exclut pas toutes

les autres se nie par cela seul. Si, d'autre part, les jurisconsultes appellent sur les chrétiens les rigueurs des lois, si des empereurs, non pas seulement des monstres comme Néron ou Domitien, mais des hommes doux et humains comme Trajan, Antonin et Marc Aurèle, les poursuivent sans haine et les livrent froidement aux bourreaux, il faut aussi le reconnaître, ils sont, nous ne disons pas dans leur droit, — l'inviolabilité de la conscience est absolue, et l'intolérance, à quoi qu'elle s'applique, n'est jamais un droit, — mais dans leur rôle; ils font œuvre de gardiens des lois et des institutions de l'empire. A la fin, ils ont senti que le christianisme n'est pas une doctrine philosophique ordinaire, qu'il ne s'y agit pas seulement de spéculations métaphysiques, de discussions subtiles et d'innocentes controverses; mais que cette philosophie nouvelle aspire à s'appliquer à la vie sociale, à descendre dans les faits et à modifier les conditions d'existence de l'État. Peut-on dire que les païens calomnient le christianisme, ou qu'ils se trompent, quand ils prétendent que cette doctrine qui proclame l'égalité de tous les hommes, qui aspire à relever la condition de la femme et de l'esclave, qui soustrait l'empire des âmes au pouvoir politique, est un danger pour les lois et pour la constitution de l'empire? Encore une fois, c'est la gloire du christianisme d'avoir été une insurrection pacifique contre une civilisation usée et tombant en ruines, une régénération des hommes et des choses et une réformation universelle. Quand les chrétiens parlaient de leur respect pour l'empereur et de leur soumission aux lois, les païens ne pouvaient-ils pas les accuser de manquer de franchise? Par politique, le christianisme put bien se transformer en une doctrine purement théorique et commenter innocem-

ment le mot du Christ : Mon royaume n'est pas de ce monde. Mais qui pouvait s'y tromper? qui ne voyait que cette doctrine avait une tendance invincible a se réaliser dans la pratique? Saint Justin avait beau dire : Si nos dogmes sont vrais, acceptez-les; s'ils sont faux, regardez-les comme des contes puérils, mais ne nous opprimez pas. Il ne s'agissait pas de vérités spéculatives et d'exercices d'esprit; et que l'État eût ou non le sentiment clair du péril qu'il courait, ce péril était sérieux : en proscrivant la doctrine chrétienne, les empereurs ne faisaient que défendre les institutions de l'État.

En effet, il faut le remarquer, ce n'est pas le sacerdoce païen qui s'élève contre le christianisme et livre les chrétiens aux magistrats, c'est la puissance impériale. Les empereurs, il est vrai, étaient les chefs de la religion; mais les persécutions furent de leur part des actes politiques et non religieux. Ce n'est pas la foi qui leur mit le glaive à la main et les poussa aux violences. Qu'est-ce que la foi de Néron et de Domitien? Qu'est-ce même que la foi de Trajan, d'Adrien, d'Antonin et de Marc Aurèle? Quels étaient, parmi la multitude des dieux de l'empire, ceux auxquels ils croyaient et qu'ils songeaient à défendre? Ils sont athées, incrédules, sceptiques ou philosophes; dévots et fanatiques, nullement. Au fond, ils ne se soucient pas plus de Jupiter que du Christ, et font aussi bon marché des traditions anciennes que des dogmes nouveaux. Dans ce duel qui commence entre la société chrétienne et la puissance impériale, il n'y a de foi véritable, il n'y a de convictions religieuses que du côté des chrétiens. Les empereurs, en réalité, combattent moins pour les autels des dieux que pour le maintien de l'ordre établi, et leur conscience n'est pas intéressée au triomphe du polythéisme :

c'est là le secret de leur faiblesse et la cause de leur défaite.

Le sens vrai des persécutions, c'est donc la défense de l'empire et de la société païenne, des institutions politiques plutôt que des institutions religieuses proprement dites, ou pour mieux dire du corps social entier, pris dans ses lois, ses mœurs et sa religion. Bien que le polythéisme n'eût pas l'uniformité d'une religion d'État, bien qu'il n'eût pas un symbole fixe, des dogmes et des cérémonies partout identiques, il était essentiellement lié et subordonné à la constitution politique. Or, changer les rapports du culte et de l'État, c'était proprement opérer une révolution et renverser de fond en comble l'ordre social; que les chrétiens l'avouassent ou non, il n'importe. En fait, le christianisme était plus qu'une protestation de la conscience individuelle contre les lois et les mœurs de cette société, et son établissement emportait une complète réformation de ces lois et de ces mœurs. Les empereurs qui étaient les gardiens, et, si je puis dire, la personnification de l'ordre légal, les magistrats qui étaient les organes de la pensée et de la volonté impériales donnent donc aux chrétiens leur vrai nom lorsqu'ils les appellent des factieux et des ennemis publics.

Voilà pourquoi on faisait une aussi grande différence entre le christianisme et les autres religions de l'Orient. Quelles que fussent, aux yeux des empereurs et du Sénat, la sottise et l'absurdité de la religion chrétienne, si singulier que parût un culte sans images, sans représentations extérieures, sans appareil, à des hommes pour lesquels le culte était une affaire de parade, il en était de plus étranges encore et de plus extravagants. En Égypte, on adorait des chats, des éperviers, des crocodiles et des

légumes (1). A tout prendre, si c'était une impiété aux yeux d'hommes qui comptaient leurs dieux par centaines et en avaient de tout métal et de tout bois, qu'on ne pût seulement en montrer un, cette impiété leur était commune avec les juifs. Il y avait longtemps que Pompée, maître du temple de Jérusalem par le droit de la victoire, avait été scandalisé de trouver un sanctuaire vide et sans idole (2). Les chrétiens méprisaient les dieux des Grecs et des Romains : ce mépris était le premier dogme des juifs, qui, comme les chrétiens, prétendaient que c'était un sacrilége de faire avec des matières périssables des divinités à forme humaine (3). Les juifs, il est vrai, passaient pour des impies et des athées ; le mépris public les poursuivait partout ; on épuisait sur eux les dernières injures : cependant on ne les opprimait pas pour cause de religion ; et pourvu qu'ils demeurassent tranquilles et payassent exactement le tribut, on les laissait vivre en repos et suivre librement les pratiques de leur loi. Caligula avait cédé devant l'explosion de la nation entière, lorsqu'il s'avisa de prescrire qu'on l'adorât comme un dieu, et avait ordonné de surseoir à la consécration de sa statue dans le temple de Jérusalem (4).

Une phrase de Tacite peut nous servir à expliquer la manière différente dont on traita le judaïsme et le chris-

(1) Porrum et cœpe nefas violare et frangere morsu.
O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
Numina !. . . . .
(JUVÉNAL, *Sat.* XV, v. 9.)

(2) TACITE, *Hist.*, v, 9, 5.

(3) « Nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos..... Profanos qui Deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant. » (TACITE, v, 5.)

(4) Voir Philon et Josèphe.

tianisme que l'opinion publique confondit dans le commencement. « Ces rites, dit-il en parlant de la religion juive, trouvaient leur sauvegarde dans leur antiquité (2). »

En effet, la religion juive avait été longtemps la loi politique d'une nation. Lorsque la Judée fut réduite en province romaine, les vainqueurs ne se départirent pas des habitudes de leur politique et respectèrent les institutions et les usages religieux du peuple vaincu. Ils avaient trouvé un culte établi. Loin d'entreprendre de l'extirper ou de le combattre, ils permirent aux juifs d'ouvrir des synagogues à Rome même, et les laissèrent s'y réunir, y lire et y expliquer librement leur loi.

Deux choses procurèrent à la religion juive le droit d'exister légalement après la conquête romaine et sous l'empire :

1° Le fait d'exister, et d'exister depuis longtemps. Le temps donne, en effet, à toute institution une consécration véritable ;

2° Ce caractère d'être une religion nationale, c'est-à-dire d'être la tradition, la loi et la croyance d'un peuple.

Ajoutons à cela qu'à Jérusalem les juifs immolaient des victimes à leur Dieu inconnu et invisible, comme les Romains à Jupiter.

De plus, les juifs ne cherchaient pas en général à convertir les païens ; au contraire, ils se tenaient à l'écart des étrangers avec une fierté sombre et obstinée.

Les Romains ne prétendaient pas posséder la vérité absolue en religion, ni imposer nulle part leurs cérémonies : l'intolérance doctrinale leur était étrangère. Sans

(2) « Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur. » (TACITE, *Hist.*, V, 5.)

révérer également tous les cultes établis sur la surface de l'empire, ils les admettaient comme des faits inhérents à la race et au climat. Mais l'antiquité et la nationalité étaient, à ce qu'il semble, les titres qu'ils demandaient aux cultes étrangers, les caractères qui, aux yeux du pouvoir, constituaient des établissements religieux et lui servaient à distinguer les religions licites des religions illicites.

Les arts mystérieux de la Chaldée, de la Syrie et de Babylone, la magie, l'astrologie, la nécromancie, toute cette écume des superstitions orientales amassée à Rome comme dans l'égout où affluaient toutes les impuretés du monde (1), avaient été plusieurs fois balayées d'Italie par des décrets et des édits.

Lorsque les mystères de Bacchus furent proscrits et leurs sectateurs si sévèrement traités sous la République, à l'instigation du consul Sp. Posthumius, quels furent les motifs de ces rigueurs? Il faut se souvenir des expressions de Tite-Live : *Consulibus ambobus quæstio de clandestinis conjurationibus decreta est.* Il s'agissait d'une société secrète, de pratiques nouvelles introduites depuis peu en Étrurie, puis à Rome, par un Grec sans nom. Ce n'était pas contre une religion ancienne et publiquement pratiquée qu'on sévissait, mais contre des mystères clandestins, des conciliabules nocturnes, des scènes de promiscuité inouïe; c'était contre une association de débauchés, qui, dans l'ombre, s'était multipliée au point de devenir un danger pour l'État. La morale publique et le salut de

(1) « Per urbem quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. » (TACITE, *Ann.*, XV, 24.)

« Urbis magnitudo capacior patientiorque talium malorum. » (TITE-LIVE, XXXIV, 9.)

l'État, voilà les raisons qu'invoque le consul pour détruire non des temples et des autels, mais un repaire; pour étouffer non pas le culte d'un peuple et d'un pays représenté à Rome, mais une conspiration née depuis peu, le crime de quelques particuliers, qui, si on n'y prenait garde, infesterait bientôt Rome et l'Italie et deviendrait un péril public (1). Et ce qui prouve encore que dans cette affaire on poursuivait et on voulait anéantir une secte naissante, une association secrète, et non réprimer une croyance individuelle qui pouvait être respectable, c'est la restriction que le Sénat introduisit dans l'arrêt qui interdisait à Rome et en Italie la célébration des bacchanales. En voici le texte : « *Ne qua Bacchanalia Romæ neve in Italia essent. Si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret, nec sine religione et piaculo se id omittere posse*

(1) « Græculus ignobilis. . . . .
. . . . . nec is qui *aperta religione propalam*. . . . . *Sed occultorum antistes sacrorum.* » (TITE-LIVE, XXXIX, 8.) — « . . . . . *eæ conjurationes, cœtusque nocturni.* » (*Id., ibid.,* 14.)

« Cæterum quæ ea res sit, ignorare. Alios deorum aliquem cultum, alios concessum ludum et lasciviam esse credere : et qualecumque sit, ad paucos pertinere. Quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa millia hominum esse, illico necesse est exterreamini, nisi adjunxero, qui qualesque sint. Primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali hujusce fuit : deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores, fanatici vigiles, vino, strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti. . . . . .

« Adhuc privatis noxiis, quia nondum ad rempublicam opprimendam satis virium est, conjuratio sese impia tenet. . . . .

« . . . . . Nisi præcavetis, quirites, jam huic diurnæ, legitime ab consule vocatæ, par nocturna concio esse poterit. Nunc illi vos singuli universos concionantes timent : jam ubi vos dilapsi domos et in rura vestra eritis, illi coierint. Consultabunt de sua salute simul ac vestra pernicie. Tum singulis vobis universi timendi erunt. » — Discours de Posthumius au peuple. (TITE-LITE, XXXIX, 15 et 16.)

apud prætorem urbanum profiteretur; prætor Senatum consuleret; si ei permissum esset, quum in Senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret, dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis, neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset (1). »

On voit combien cette tolérance était étroite, et quelles précautions prenait le pouvoir pour empêcher la création d'une corporation religieuse : l'autorisation préalable obtenue solennellement du Sénat assemblé au nombre d'au moins cent membres; — la défense d'assister plus de cinq aux cérémonies; — l'interdiction d'avoir un *magister sacrorum* pour y présider; — l'interdiction de former une caisse commune à l'aide de cotisations: telles étaient les mesures qui prévenaient ou entravaient la formation des sectes et des corporations religieuses.

La religion des juifs n'y fut pas soumise. César autorisa leurs assemblées et montra à leur égard un esprit de bienveillante tolérance. Auguste leur permit de même de suivre leur loi (2). Sous son règne, il y avait à Rome plus de huit mille juifs qui se réunissaient dans leurs synagogues et pratiquaient librement leur culte. Tibère, dit Tacite, purgea Rome des superstitions judaïques et égyptiennes, et relégua en Sardaigne quatre mille affranchis souillés de ces impiétés (3). Ce coup d'autorité de la puissance impé-

(1) TITE-LIVE, XXXIX, § 18.

(2) JOSÈPHE, *Antiq. judaïq.*, XIX, 4.

(3) TACITE, *Ann.*, II, 85; SUÉTONE, *Tibère*, 36.

S'il faut en croire l'historien Josèphe, qui raconte ces mêmes faits (*Ant. jud.*, XVIII, 4, 5), cette double proscription aurait eu pour cause une scène de séduction dont les prêtres d'Isis s'étaient faits les entremetteurs, et qui avait eu pour théâtre leur temple même, et un fait d'escroquerie dont quatre misérables juifs s'étaient rendus coupables.

riale n'eut pas longtemps force de loi. Caligula releva les juifs de cette proscription. Claude, au commencement de son règne (l'an 43), leur accorda par un édit la permission de vivre selon leurs lois (1); puis, comme ils troublaient l'ordre par leurs débats, il les expulsa de Rome (2). Ils y revinrent bientôt. Saint Paul, comme on sait, à son arrivée dans la capitale de l'empire, les visitait, les recevait et s'entretenait librement avec eux. De même le culte égyptien était établi et pratiqué à Rome sous le règne de Vespasien. Pendant la guerre civile de 69, Domitien, nous dit Suétone, se tint toute une nuit caché à Rome dans un temple d'Isis, et le matin se sauva en prenant le costume des prêtres de ce temple (3). Sous le règne de Titus, les temples d'Isis et de Sérapis furent consumés par un incendie qui dévora un grand nombre de monuments publics et privés (4).

Si le druidisme fut persécuté, pourchassé, exterminé en Gaule et jusque dans le fond des forêts de la Bretagne, sous les règnes de Claude et de Néron, ce fut à deux titres : comme religion sanguinaire, et plus encore peut-être comme parti politique. Dans tous les soulèvements de la Gaule et de la Bretagne, les généraux romains trouvaient les Druides au premier rang des ennemis, exaltant les courages, prêchant la révolte et la guerre à outrance,

(1) Édit de Claude, consul pour la deuxième fois, rapporté par Josèphe. (*Ant. jud.*, XIX, 4.)

(2) SUÉTONE, *Claude*, 35.

(3) « Bello Vitelliano confugit in Capitolium..... Sed irrumpentibus adversariis, et ardente templo, apud æditum pernoctavit; ac mane Isiaci celatus habitu interque sacrificulos vanæ superstitionis. . . . latuit. » (SUÉTONE, *Domit.*, I; TACITE, *Hist.*, III, 74.)

(4) DION (Xiphilin), *Titus*, XI.

et proférant des imprécations contre la tyrannie romaine (1). A la nouvelle de la mort de Vitellius, c'étaient les Druides qui réveillaient la guerre dans les Gaules. On les entendait prophétiser çà et là que c'en était fait de la puissance romaine, et que la domination du monde allait passer enfin aux nations transalpines (2). Ajoutons que les récits vrais ou faux sur les sacrifices des prisonniers de guerre qu'ils faisaient à leurs dieux donnaient à cette extermination religieuse l'apparence et l'excuse de représailles (3).

Nous pouvons dire maintenant que Rome ne démentait pas la politique qu'elle avait constamment suivie, en proscrivant le christianisme, et qu'il y aurait plutôt lieu de s'étonner qu'elle ne l'eût pas proscrit.

Le christianisme, en effet, était une religion nouvelle, non consacrée par le temps, sortie de l'Orient, le laboratoire de toutes les superstitions, de toutes les chimères et de tous les charlatanismes, et issue d'une nation méprisée communément, et regardée comme ennemie du genre humain. C'était, de plus, une religion sans patrie. Les chrétiens ne formaient pas un peuple (4). Isolés dans le monde, jetés çà et là, selon le hasard, non de la naissance (combien peu naissaient chrétiens !), mais de l'ini-

(1) Tacite, *Annal.*, xiv, 30.

(2) « Possessionem rerum humanarum transalpinis gentibus portendi, superstitione vana Druidæ canebant. » (Tacite, *Hist.*, iv, 4.)

(3) « Nam cruore captivo adolere aras et hominum fibris consulere deos fas habebant. » (Tacite, *Ann.*, xiv, 30.)

(4) Eux-mêmes l'avouaient : Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ, οὔτε φωνῇ, οὔτε ἔθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν, οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ χρῶνται, οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. (*Ép. à Diognète*, v.)

tiation, ils étaient de tout pays. Leur croyance était leur seul lien, c'est le caractère de la secte; et leur unique souci était de répandre cette croyance et de recruter, en tous lieux et dans toutes les classes de la société, de nouveaux partisans.

Voilà deux raisons qui, aux yeux des Romains (c'est à ce seul point de vue que la critique doit se placer) faisaient du christianisme une superstition illicite, et des chrétiens des gens déclassés et sans aveu.

Nous l'avons dit déjà : le christianisme portait dans son sein une civilisation nouvelle. Il était une réforme de la société ancienne, et, par conséquent, il était hostile à cette société. Assurément, les chrétiens n'écrivaient pas sur leur drapeau qu'ils aspiraient à changer les conditions d'existence de l'État. Bien plus, ils se défendaient d'un pareil dessein; ils prétendaient respecter les lois et ne faire de révolution que dans les âmes. Mais, en fait, par la bouche de leurs docteurs et de leurs apologistes, ils attaquaient la religion établie, ils s'élevaient contre les mœurs régnantes et, par suite, contre les lois qui sont, en tout temps, l'expression plus ou moins exacte des mœurs. Qu'est-ce que leur enseignement et leur propagande ? La partie critique n'y tient-elle pas une place considérable? N'a-t-elle pas, le plus souvent, le ton de l'invective? Il s'agissait pour les chrétiens d'édifier non dans l'air, ni sur un sol nouveau, mais sur un terrain occupé. De là la nécessité de détruire et de faire table rase avant de fonder. Le premier article de la foi chrétienne, n'était-ce pas l'horreur de l'idolâtrie et de tous les actes privés ou publics qui s'y rattachaient? Le résumé de l'enseignement chrétien, n'était-ce pas une pieuse invitation à dépouiller le vieil homme pour devenir un homme nouveau? Il s'agit, dira-t-on, de l'homme in-

térieur, des pensées et des croyances individuelles; mais les pensées et les croyances n'ont-elles pas et ne doivent-elles pas naturellement avoir leur contre-coup dans les mœurs et, par suite, dans les actes et dans la teneur de la vie? Faire des hommes nouveaux, c'est proprement faire une société nouvelle.

Cependant, si l'on veut se placer à l'époque dont nous nous sommes occupé, il faut le reconnaître, le péril qui menaçait la civilisation païenne n'était ni assez immédiat, ni assez évident pour que le pouvoir pût sérieusement s'alarmer. Antonin, sans doute, et Marc Aurèle eussent traité de visionnaire le véridique devin qui, ouvrant devant eux l'avenir, leur eût montré, deux siècles plus tard, le christianisme sur le trône, et la vieille religion proscrite et forcée de se cacher. Les chrétiens non plus ne prévoyaient pas de si loin la haute fortune où ils devaient monter. Ils étaient sincères, quand ils protestaient qu'ils ne songeaient pas à troubler l'État, quand ils affirmaient qu'ils n'étaient ni des séditieux, ni des conspirateurs. Les avait-on vus une seule fois les armes à la main? Étaient-ils dans l'armée de Vespasien contre Vitellius? Sont-ce les chrétiens qui renversèrent Domitien? Sont-ce les chrétiens qui excitèrent à la révolte Avidius Cassius ou lui recrutèrent des partisans? Les trouvait-on dans les conciliabules des ambitieux qui fomentaient la guerre civile? Au vrai, cette accusation de conspirer contre l'ordre établi était un procès de tendance qu'on ne pouvait guère appuyer sur des faits précis et déterminés. Pour nous, qui jugeons les choses si longtemps après les faits accomplis, il nous est aisé de transformer en intentions formelles et en dessein arrêté certaines conséquences que l'avenir a dévoilées, et que la force des choses devait

amener ; mais c'est s'éloigner de la vérité que de voir un but mûrement médité et résolument poursuivi dans des faits qui se produisirent plus tard, pacifiquement, sans violence et sans secousse, et, si je puis dire, par une heureuse fatalité.

Les magistrats qui, sous les Antonins, condamnaient les chrétiens et les faisaient conduire au supplice, ne donnaient pas, sans doute, un sens aussi précis qu'on l'imagine à ces vagues accusations de *factieux* et d'*ennemis publics* dont on chargeait les chrétiens. Les plus avisés ne pouvaient voir encore dans leur propagande un danger pour l'ordre établi, ni craindre sérieusement que le colosse de la constitution romaine pût être renversé ou entamé par cette chétive association.

Ce qui était plus facile à voir, c'est que l'existence même du christianisme et toutes ses démarches, quelles qu'en fussent les conséquences prochaines ou éloignées, étaient une violation formelle de la lettre de la loi.

Le dernier des magistrats était sans doute capable de distinguer les associations licites des associations illicites (1). Il savait, d'autre part, s'il voulait ouvrir les

(1) Voir le traité de Mommsen *De Collegiis et sodalitiis Romanorum*. Kiliæ, 1843.

Le *Digeste* déclare nettement qu'aucune corporation ne peut exister sans l'autorisation de la loi : « Neque societas neque collegium neque hujusmodi corpus passim omnibus haberi conceditur ; nam et legibus et senatus consultis et principalibus constitutionibus ea res coercetur. » (GAIUS, l. I, pr. D, *quod cujusq.*, III, 4.)

Si quelque communauté se formait, elle était dissoute, et ses membres poursuivis et punis comme des factieux.

« Collegia si qua fuerint illicita, mandatis et constitutionibus et senatus consultis dissolvuntur. » (D., XLVII, t. XXII, 3.)

« Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea pœna tenetur qua te-

yeux, que les chrétiens se réunissaient, tenaient des assemblées secrètement, de nuit, sans autorisation préalable, et sans que leur corporation fût reconnue; que dans ces réunions on recueillait des cotisations, pour aider les malheureux, peut-être; mais ces distributions de secours ne cachaient-elles pas un dessein coupable? N'exigeait-on rien de ceux qu'on soulageait? L'argent est le nerf de toutes les conspirations. Il savait, enfin, qu'un *magister sacrorum* était le dépositaire et l'administrateur de la caisse commune.

C'en était assez pour autoriser les poursuites. Le magistrat qui prononçait la sentence de condamnation n'était que l'interprète fidèle de la loi. Il manquait à son devoir s'il n'agissait pas, et pouvait se faire accuser de connivence.

En outre, d'étranges rumeurs planaient sur les conciliabules nocturnes des chrétiens. C'étaient, disait-on, les scènes de débauches et de sang des bacchanales; et le souvenir de cette coupable association, dont le nombre, les désordres hideux et l'extermination terrible avaient autrefois frappé Rome d'épouvante, se dressait sans doute comme un fantôme dans plus d'une imagination lorsqu'on prononçait le nom des chrétiens. Quand les magistrats n'auraient pas partagé les préjugés de la foule, ces préjugés tout au moins agissaient sur eux et irritaient leur zèle.

Ajoutez à ces rumeurs et aux préventions qu'elles produisaient l'effet de quelques paroles chrétiennes recueillies au hasard et nécessairement mal comprises. Qu'était-ce donc que ce royaume de Dieu qu'ils annonçaient? De quel Dieu voulaient-ils parler? de leur Dieu, sans doute?

nentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse judicati sunt. » (D., XLVII, t. 22, 3.)

Mais quel était-il? Ils n'avaient ni autels, ni statues, ni sacrifices. N'était-ce pas un nouvel empereur qu'ils demandaient au ciel, car ils se refusaient à rendre à l'empereur, c'est-à-dire au Dieu vivant adoré dans l'empire à l'égal de Jupiter, et sans doute plus redouté que lui, les hommages accoutumés? Joignez encore à cela que les chrétiens ne ménageaient pas dans leurs discours les religions reconnues et autorisées, qu'ils étaient tous animés d'un prosélytisme ardent, qu'ils travaillaient à éloigner les hommes des autels des dieux pour en faire leur conquête, qu'ils insultaient aux dieux et aux cérémonies, soit par une propagande active, soit par un dédain mal dissimulé. Quel magistrat pouvait sans colère entendre bafouer les cérémonies auxquelles il présidait? Et où pouvait pousser la colère armée de la loi?

Pour une société où la maxime souveraine et la maîtresse loi était le salut de l'État, et où le salut de l'État était regardé comme inséparable des institutions qui avaient vu naître et avaient abrité la grandeur romaine, la persécution de la religion chrétienne, c'est-à-dire d'une religion clandestine, hostile au moins par son esprit et ses tendances aux lois, aux mœurs et aux institutions existantes, était, je ne dirai pas juste, — il n'y a pas de raison qui puisse justifier l'oppression, et la violence ne perd pas son nom pour être légale, — mais assurément logique et fondée à la fois sur la raison d'État et sur la loi écrite.



TABLE ANALYTIQUE
DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

Le Christianisme et l'empire romain jusqu'à l'avènement d'Antonin le Pieux.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

ÉTAT MORAL DE L'EMPIRE AU COMMENCEMENT DU IIe SIÈCLE.

PREMIÈRE PARTIE.

Saint Justin apologiste.

CHAPITRE PREMIER.

VIE DE SAINT JUSTIN.

CHAPITRE II.

LES DEUX APOLOGIES.

DEUXIÈME PARTIE.

Saint Justin philosophe.

CHAPITRE PREMIER.

ATTITUDE DU CHRISTIANISME EN FACE DE LA PHILOSOPHIE AVANT SAINT JUSTIN.

CHAPITRE II.

THÉORIE DU LOGOS.

TROISIÈME PARTIE.

Rapports et analogies de la doctrine chrétienne et du paganisme d'après saint Justin.

CHAPITRE PREMIER.

QUESTION DE L'ORIGINE ET DE LA FORMATION DU MONDE. — IDENTITÉ DE LA DOCTRINE PLATONICIENNE EXPOSÉE DANS LE TIMÉE, ET DE LA DOCTRINE DE SAINT JUSTIN.

CHAPITRE II.

QUESTION DE LA NATURE DE DIEU. — TRINITÉ DANS SAINT JUSTIN. — TRINITÉ DANS PLATON.

CHAPITRE V.

ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE ET TRADITIONS RELIGIEUSES DES PAÏENS SUR CES DIVERS PROBLÈMES.

CHAPITRE VI.

DOGMES DE LA NAISSANCE, DE L'INCARNATION ET DE LA RÉSURRECTION DU CHRIST. — CÉRÉMONIES CHRÉTIENNES. — BAPTÊME, EUCHARISTIE. — TRADITIONS ET CÉRÉMONIES PAÏENNES ANALOGUES, D'APRÈS SAINT JUSTIN.

CHAPITRE VII.

DÉMONOLOGIE PAÏENNE. — DÉMONOLOGIE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE VIII.

PRÉCEPTES DE MORALE CHRÉTIENNE. — PRÉCEPTES DE MORALE PAÏENNE.

CONCLUSION.

CHAPITRE PREMIER.

LES APOLOGISTES CHRÉTIENS AU IIe SIÈCLE. — SAINT JUSTIN, MÉLITON DE SARDES, TATIEN, ATHÉNAGORE, SAINT THÉOPHILE D'ANTIOCHE ET HERMIAS.

CHAPITRE II.

DES CAUSES ET DES MOTIFS DES PERSÉCUTIONS.





